Mario Magallón Anaya
Juan de Dios Escalante Rodríguez
(coords.)

América Latina y su *episteme* analógica

Filosofía e historia de las ideas en América Latina y el Caribe



Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Universidad Nacional Autónoma de México

AMÉRICA LATINA
Y SU *EPISTEME* ANALÓGICA

COLECCIÓN
FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
19

CENTRO DE INVESTIGACIONES
SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Mario Magallón Anaya
Juan de Dios Escalante Rodríguez
(coords.)

AMÉRICA LATINA Y SU *EPISTEME* ANALÓGICA



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MÉXICO 2014

La publicación de este libro se hizo gracias al apoyo de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM, a través del Proyecto de Investigación: PAPIIT: IN400311-3 "Diversidad Filosófica en América Latina en la Segunda Mitad del Siglo XX".

América Latina y su episteme analógica / Mario Magallón Anaya, Juan de Dios Escalante (coords.). -- Primera edición
359 páginas. – (Colección filosofía e historia de las ideas en América Latina y el Caribe ; 19)
ISBN 970-32-3579-4 (Colección)
ISBN 978-607-02-6192-3 (Obra)
1. Filosofía -- América Latina -- Historia -- Siglo XX. 2. Filosofía latinoamericana -- Siglo XX. I. Magallón Anaya, Mario, 1946- ., editor de la compilación. II. Escalanate, Juan de Dios, editor xde la compilaciómn. III. Serie
B1001.A52 2014

Diseño de la cubierta: D. G. Marie-Nicole Brutus H.
En la portada: *Paradigmas* por Marie-Nicole Brutus H.

Primera edición: noviembre de 2014
Fecha de edición: 15 de noviembre de 2014

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
Torre II de Humanidades, 8° Piso,
Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.
http://www.cialc.unam.mx
Correo electrónico: cialc@unam.mx

ISBN 970-32-3579-4 (colección)
ISBN 978-607-02-6192-3(obra)

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

Filosofía, analogía y cultura en América Latina

Filosofía y educación en América Latina

Personajes y cruces disciplinarios en la historia de las ideas

PRÓLOGO

Este libro reúne diversos artículos que son resultado de una investigación colectiva adscrita al Proyecto: PAPIIT-DGAPA, titulado: *Diversidad filosófica en América Latina. Segunda mitad del siglo XX* (IN400311-3), y se llevó a cabo en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, CIALC/UNAM. La investigación está sustentada en el proyecto anterior titulado: *Historiografía crítica de las comunidades filosóficas en América Latina. Primera Mitad del Siglo XX*. Bajo el auspicio de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico, DGAPA/UNAM. Este esfuerzo se ve reflejado en este libro, fruto de fuertes discusiones sobre diversos temas y tópicos, realizado en el Seminario Permanente de Investigación "Historia de las ideas en América Latina y el Caribe", Centro que tiene más de 15 años recibiendo a estudiantes, profesores e investigadores de toda América Latina.

Los artículos expresan inquietudes, similitudes y están enmarcados en diversas tradiciones filosóficas, históricas, sociológicas, antropológicas y educativas, siempre en constante interacción y relaciones disciplinarias. Estos cruces se dan en horizontes de una tradición que en la actualidad está retomando un revuelo

filosófico. Nos referimos a dos motivos que se hermanan como puente dialógico en la construcción ontológica y epistemológica de los problemas generales de América Latina. Dos tradiciones que son la Historia de las Ideas latinoamericanas y la Hermenéutica Analógica mexicana, y su extensión hacia la construcción epistemológica interdisciplinaria.

Cada artículo es un punto de partida que hace referencia a México, América Latina y el mundo, motivos sólidos para recrear teoría y reflexión de la realidad, para ir consolidando la transformación de realidades adversas en este mundo, en esta vida. Sin estas formas epistemológicas, saberes y conocimientos que la realidad necesita estarían mimetizados por las tradiciones europeas y occidentalistas, y enfrascados en viejos debates sobre la búsqueda de nuestra identidad y, por ende, de nuestras tradiciones epistémicas. Así, el contenido de este libro es pretexto dialógico en la construcción de un conocimiento emancipatorio y riguroso. Cada artículo devela una trascendencia de las posiciones enajenantes del conocimiento etnocentrista y occidentalista en sus expresiones más agudas y crueles.

Podemos afirmar que la diversidad filosófica se expresa en una pluralidad epistémica y metodológica, siempre con-céntrica y abierta a la vez. Es parte de la construcción de la propuesta de una modernidad radical que sigue más a la *phrónesis* que a la radicalidad. Es decir, este conocimiento con-centrado en el libro aspira colectivamente a la analogía, temperancia y prudencia. Siempre con la consigna epistémica de que las ciencias sociales y las humanidades están transidas por las ideologías dominantes, por un lado, y por las emancipatorias, por el otro.

Esta propuesta de la radicalidad se da en un contexto histórico social particular. Todos los artículos tocan de forma o fondo el problema del conocimiento y su fragmentación de la realidad como resultado de su quehacer. Si se leen con la intención de sintetizar los objetivos podemos mirar de cerca

una fuerte crítica a las formas de conocimiento imperial y al dominio político y económico. Todos los artículos cimbran e irrumpen al método estableciendo una metodología política interdisciplinaria. Son, en su conjunto, una propuesta en terrenos usuales, pero a final de cuentas, proposisión transformadora de las formas de conocer América Latina siempre cuidando al Otro, siempre despertando lo que el conocimiento hegemónico había venido escondiendo y velando. Cada uno de estos textos giran en torno a la *doxa* pero sin quedarse en ella. Construyen ideas claras en torno a temas de inclusión, modernidad, cultura, pueblos indígenas y a personajes claves en la tradición latinoamericanista.

Si miramos el panorama de los problemas actuales, nos encontramos con que el ser humano ha quedado en el vacío, pues libertad, justica, utopías van muriendo. Si esta realidad es así, se mira con ojos de complejidad, podemos asistir a un escenario beligerante, violento, de negación, de fragilidad emocional e inmensidad de personificaciones "simuladas". ¿Qué hacer con esas posiciones a las que la modernidad capitalista nos ha arrinconado? ¿Habrá salida ante estos "débiles pensamientos" que intentan hegemonizarse? ¿Cuál es la salida?.

Estas preguntas llenan el libro. Pre-textos que son propuestas de salvación humana y óntica. Es decir, gesta filosófica que proclama la ética como salvación de la existencia humana. En cada uno de los artículos se fomenta la igualdad, la horizontalidad y la radicalidad política del equilibrio. Ello a partir de la explicación, la comprensión, pero siempre en aras de la tesis de la transformación.

Fórmula epistémica analógica que nos lleva de la mano para resolver los problemas desde diversas posiciones disciplinarias e ideológicas, partiendo de la propuesta de la modernidad radical hacia el diálogo permanente. Filosofías praxológicas, sociologías emergentes, antropologías filosóficas y contextualizadas,

pedagogías de la libertad, eclecticismos electivos, barroco latinoamericano, historia de las ideas, pensamiento descolonizador, emancipación política, análisis del discurso, alteridad, otredad, exilio, son los motivos de este libro.

El artículo que abre el espacio referido como Tradición epistemológica en la historia de las ideas en América Latina, desenfrena un decantamiento en la relación que existe entre la filosofía y la cultura. Es una fuerte crítica a la forma de concebir las formas simbólicas simples, proponiendo un horizonte crítico y simbólico riguroso. El artículo de Mario Magallón Anaya participa políticamente en la construcción teórica de la cultura y la filosofía de la cultura, desde una perspectiva latinoamericanista que él mismo ha constituido en las filosofías latinoamericanas, dando vida a las posiciones libertarias desde la cultura y la educación, que su maestro Leopoldo Zea había propuesto hace décadas.

Esta relación entre cultura y filosofía se inserta en una profunda reflexión del papel de la modernidad que se implantó en los pueblos de América Latina. Lo que lleva al autor a desprenderse *de facto* de las modernidades occidentales capitalistas y proponer, desde la tradición de una filosofía crítica, una epistemología aunada a una ontología regional, pero abierta, en situación y proyección. Así, el autor mira hacia una modernidad alternativa que apunta a una radical analógica. Parece ambicioso el papel epistémico de este artículo, empero, es desde la tradición latinoamericana que ha trabajado colectivamente esta modernidad alternativa.

Es formulación del conocimiento que inicia a partir de la Antropología Filosófica, filosofía de la cultura donde se articulan sedes o campos teóricos, motivando una política de fondo. Este primer artículo abre el panorama explícito de una episteme analógica, propuesta general del libro.

"Apuntamientos para una filosofía en situación" de Ana Claudia Orozco Reséndiz, recupera el legado perdido de la historia de las ideas tanto en su quehacer metodológico como en su trabajo praxológico. La intención es dar a conocer los principios filosóficos, de la historia de las ideas y su funcionalidad a partir de un antiguo y reflexivo espacio. Tradición que no parte del pasado inmediato, más bien tiene sus raíces epistémicas en Juan José Eguiara y Eguren, quien se dedicó a levantar la biblioteca de la filosofía mexicana. Esto trajo consigo la necesidad de reivindicar a nuestros filósofos de los siglos XVII, XVIII y XIX, ya que sus postulados nos invitan a formular y seguir construyendo nuestra filosofía mexicana.

Dicha forma hermenéutica es un impulso a la reinterpretación del pasado filosófico mexicano y contribuye a construir la propuesta de una episteme analógica de raigambre filosófico. El artículo se mueve por diferentes escalas reflexivas y pone en la mesa de discusión la idea filosófica de la tradición perteneciente a la historia de las ideas. Idea de filosofía abierta que incluye a toda la humanidad, y no sólo a algunos privilegiados que "razonan" filosóficamente. Se presenta como un paso más para ir abriendo el diálogo entre la filosofía y la historia, la sociología, la antropología y las construcciones disciplinarias modernas.

El artículo va del presente al pasado y del pasado a proyectar un futuro en la tradición de la historia de las ideas y la filosofía latinoamericana. Sus marcos referenciales son Leopoldo Zea y Mario Magallón, personajes que en la historia reciente son fuertes referentes del pensar y repensar sobre América Latina y su diversidad epistémica.

En ese mismo sentido, aparece el texto producido por Juan de Dios Escalante Rodríguez titulado "Inscripción de la historia de las ideas en América Latina". Esta inscripción, como le llama, va integrando las bases epistemológicas de la historia de las ideas,

en cuanto a prácticas multi interdisciplinarias. Y la deja en una posición privilegiada dentro del campo de la realidad política, pues concede apertura y diálogo en su quehacer histórico. Existe una reflexión sobre el por qué la historia de las ideas no ha entrado al campo de las especializaciones y a la fragmentación del conocimiento. Invita a una filosofía abierta —también como un saber— que integra diversos conocimientos por ser filosofía crítica. Este papel le da una preponderancia en los juegos epistémicos, pues cubre y toca a todos los campos del conocimiento que, a la vez, ha integrado la historia de las ideas como amplio espectro del conocimiento, lugar en el que confluyen diversas posiciones teóricas y emancipatorias no excluyentes.

Las aproximaciones surgen de un filósofo quién se consagró no sólo a una visión filosófica, sino también a cada una de sus particularidades: la filosofía latinoamericana, nos referimos a José Gaos, maestro de Leopoldo Zea, y quien fuera defensor de la diversidad filosófica y del historicismo filosófico. Este gran filósofo y precursor de la historia de las ideas trae a cuenta las formulaciones epistémicas de los años del franquismo en España y su contexto intelectual. Articula disciplinas que parecerían encontradas en el panorama filosófico del momento. Hace un desgajamiento de Antropología Filosófica, a través de Sheler, y una filosofía de la cultura aunada a una filosofía política, empero, atravesadas por el historicismo diltheyiano. Esta propuesta pone en marcha un texto prolijo pero que da cuenta del quehacer de la historia de las ideas, nos referimos a *Historia de nuestra idea del mundo*, texto que recoge algunas propuestas metodológicas sobre el tema.

La dimensión ontoepistémica se da en el quehacer interdisciplinario de la historia de las ideas pero partiendo de una disciplina que busca la totalidad de los principios metafísicos en su aparición. Es la filosofía la que logra integrar, en los terrenos de la epistemología, los diversos conocimientos y saberes.

Este primer análisis hace referencia a la tradición de la historia de las ideas y cierra con el texto de Tezkoatl Mitzin Pérez Alvarado, quien propone un pensar situado desde la realidad latinoamericana, tratando de hacer analogía con el pensamiento occidentalista-eurocéntrico. Se construye a partir de la filosofía propia, un saber universal y riguroso dentro del ámbito de la cultura y los saberes latinoamericanos.

El segundo apartado de este libro, "Filosofía, analogía y cultura en América Latina", pretende mostrar la relación que guarda la historia de las ideas como construcción de conocimiento y la analogía puesta en operación en la cultura. Hay un acercamiento ontológico donde la filosofía, hecha hermenéutica, comprende diversos horizontes a partir del conocimiento desde la analogía. Un artículo que pone en operación esta propuesta desde los horizontes de pueblos tojolabales es el de Gabriela Jurado Rivera que, junto con el de Lucía De Luna Ramírez, ponen de manifiesto el cuidado de la vida y la relación con la naturaleza indígenas. Ambas formas de concebir el mundo son distintas para Occidente, y de una propuesta ética en armonía e inclusión del otro con nosotros. Proposición epistemológica y ontológica que pretende universalizarse y darse a conocer en lo académico, pero en su dimensión ética, sin desvincularse de la vida.

Dos artículos más que representan la idea de la Hermenéutica son: Analógica de Mauricio Beuchot y el Ethos Barroco de Bolívar Echeverría, los textos de Miriam Díaz Somera y el de Elías Israel Morado Hernández, sobre estos saberes que se han propuesto como modernidades alternativas en y desde América Latina, siempre pensando en la otredad y en el sentido de pertenencia identitaria latinoamericana. Tanto la Hermenéutica Analógica como el Ethos Barroco son alternativas que constituyen una resistencia ante la presencia histórica de la modernidad capitalista occidental. Entrelazadas, ambas propuestas dan origen a un paso más en la cultura de la resistencia en América

Latina, de los horizontes del saber, el conocimiento y la realidad política y educativa de la diversidad.

El tercer capítulo de este libro se titula: "Filosofía y educación en América Latina". La educación como aspecto de la realidad social e histórica no podía quedar fuera. Se ha propuesto este eje porque articula el cúmulo de perspectivas teóricas y metodológicas de la filosofía y los saberes en algo concreto: la educación. Los artículos presentados van de la figura del maestro, la interculturalidad y la filosofía para niños, articulados como análisis de personajes identificados con la educación a partir de un horizonte filosófico e interdisciplinario. Los artículos de Mariana Aguilar Bobadilla, Ulises Piedras Arteaga, Miguel Ángel Pérez Sevilla y Gabriela Vallejo Hernández, muestran gran erudición y análisis al explicar con claridad diversos tópicos sobre educación, permeando a este campo epistémico con fuerza transformadora de la realidad, mediante la axiología, la filosofía para niños, la interculturalidad o las teorías pedagógicas de la diferencia y la inclusión. Este tercer campo está especializado en la operatividad de la educación en la propuesta de la modernidad radical latinoamericana que viene constituyéndose en varios espacios académicos y sociales de América Latina.

El último capítulo que condesa saberes y conocimientos de América Latina y su diversidad filosófica expone artículos que abordan a autores ignorados por la academia formalizada y normativizada, debido a sus propuestas sociales y emancipadoras. En este caso, se aterriza la gastada —pero nunca puesta en marcha— propuesta, de ver cómo opera la filosofía europea en nuestros filósofos. Ejemplo, el artículo de Alfonso Vela Ramos, quien explica la contundencia filosófica de Platón en la filosofía de un personaje olvidado, Antonio Gómez Robledo, que plantea una Antropología filosófica así como la idea de comprensión del mexicano y del latinoamericano desde visiones como la de Platón. De igual forma, lo hace María Esther Ofelia Posadas

Ortiz, al develar el pensamiento de otro mexicano excluido y desconocido en muchos ámbitos académicos, nos referimos a Antonio Caso. La intuición y la metafísica son demostradas en el pensamiento de este filósofo quien fue uno de los más grandes expositores de la filosofía europea hecha nuestra y dejando clara la propuesta: no se trata de excluir al pensamiento occidental sino hacerlo también nuestro y usarlo para nuestros problemas concretos y de nuestra realidad.

Otro filósofo latinoamericano que hizo la proeza de usar a la filosofía europea como Calibán, y usó el lenguaje para maldecir al Otro, fue Arturo Andrés Roig, visto desde las perspectivas de José Leonel Vargas Hernández y César Miguel Sandoval Laurrabaquio Alvarado, quiénes a partir de la ética, la moral y el nosotros de Arturo Andrés Roig, construyen la propuesta del pensamiento latinoamericano y sus teorizaciones. Estos dos elementos son básicos para entender ¿cómo opera la filosofía original de Roig? una filosofia que es saber y, conocimientos propios.

No podía faltar un personaje como Gallegos Rocafull, quien es visto desde la teoría y esferas del exilio aunado a la exclusión dentro del mismo exilio. Personaje que aborda Gloria María de Lourdes Salazar Aguilar y que sienta un precedente sobre cómo analizar a personajes exiliados dentro de los estudios del exilio, además de brindarnos metodologías y fuentes primarias muy precisas en los estudios del exilio español.

No queda más que el lector dé su punto de vista sobre esta serie de artículos que intentan dar a conocer el quehacer de la historia de las ideas y sus nuevos bríos epistemológicos y su relación con lo social, situada y en permanente transformación y revisión.

Ciudad Universitaria, abril del 2014.
Juan de Dios Escalante Rodríguez

TRADICIÓN EPISTEMOLÓGICA EN LA HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA

CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA EN AMÉRICA LATINA

Mario Magallón Anaya[1]

La situación de la filosofía y la cultura

La filosofía, depurada de lo accidental, no es una forma "pura", debido a que lo accidental es el motivo de reflexión de la filosofía, y el ente filosofante es histórico. Por ello, el filosofar y la filosofía son finitos, como finito es el saber y el conocimiento. Esto no cancela la pretensión de universalidad, la cual, demanda una forma metódica dialéctico-procesual abierta, en constante construcción teórica-epistémica y de práctica filosófica.

De tal modo, y no obstante que el filósofo reconoce su gusto e inclinación por la evidencia y la búsqueda de sentido, la diversidad de saberes y conocimientos no necesariamente es conceptual y absolutamente precisa, porque toda filosofía realiza un ejercicio hermenéutico de interpretación y explicación en el filosofar, donde temperancia y prudencia son ejes en la

[1] Investigador del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, CIALC/UNAM. Correo electrónico: mariom@unam.mx

arquitectura conceptual, la cual, nos descubre la relación del ser con el pensar en la construcción ontoepistemológica.

Por esto, es posible señalar con Maurice Merleau-Ponty que "filosofar es descubrir el sentido primero del ser". Pero no se puede filosofar "abandonando la situación humana: es preciso por el contrario, sumergirse en ella".[2] Lo humano sólo es óntica y fenoménicamente como ser situado en la historicidad, donde los absolutos y los estatismos en el filosofar y en la filosofía no son posibles, porque limitan el ejercicio del pensar y del dialogar.

El proceso de reflexión, análisis, crítica y diálogo, busca la recuperación en la confianza de nuestra capacidad de filosofar como mexicanos y latinoamericanos así como para hacer y producir filosofía y cultura. Porque esto es una actividad humana y social, sin importar el lugar desde dónde se filosofa y produce cultura. Decía Aristóteles, en la antigua Grecia, y Antonio Gramsci, en la Italia fascista, que "todos los hombres son filósofos", porque todo ente situado se interroga por la Realidad, el mundo y la existencia. Por ello, la filosofía es necesidad de respuestas centrales como: la existencia, la vida, el ser, Dios, la realidad, el sujeto social, el amor, la violencia, etcétera.

El filosofar es el ejercicio del pensar, el puente metódico entre relaciones apodícticas y las asertóricas; entre las hipotéticas y las prácticas de la vida cotidiana, las cuales, no son mera subjetividad, sino más bien, de relación intersubjetiva entre sujetos sociales e individuos como sujetos del discurso, pero también de construcción extradiscursiva y extralógica. Esto forma parte del estudio y del quehacer de la filosofía y, en consecuencia, del filósofo, de todo ser humano preocupado por los problemas de su existencia. Esto es la práctica de la existencia social constitui-

[2] Maurice Merleau-Ponty, *El elogio de la filosofía,* Argentina, Nueva Visión, 1970, p. 18.

da por entes situados en una realidad concreta e histórica, que buscan respuestas a una diversidad de problemas.

Toda esta diversidad requiere del libre ejercicio del pensar, lo cual, no implica que se dé en "absoluta pureza", sin la contaminación de la experiencia perteneciente a la historicidad circunstanciada, menos aún, de la contradicción, de las oposiciones, de las paradojas y del conflicto. La filosofía, como la Razón, por ser obra humana, tiene una doble combinación: subjetiva y objetiva, en la unidad ontológica-epistémica de la construcción teórico conceptual.

Las posiciones posmodernas han disuelto el saber, los discursos, los relatos totalitarios, la filosofía (metafísica-ontología), el ser, la existencia, también, declarado la muerte del sujeto, de la historia, de las filosofías, potenciando las filosofías del desencanto y de la fragmentación eurocéntrica y *egocéntrica europea*, las cuales, se constituyeron en fórmulas desde las que había que pensar la Realidad. La constituida o conformada por un universo de diversas realidades: ontológicas, materiales, formales, metafísicas, históricas, sociales, etc., que han diluido las construcciones determinadas ontoepistémicas en el mundo actual, para caer en el "caos" y la fragmentación, concebidos como condena y en escapes fracasados ya sin salidas.

Las formas occidentales de la Razón, de la metafísica, de la ciencia, de la filosofía moderna son las que en la actualidad se encuentran en crisis, al no responder a las expectativas, que desde esa Razón se han planteado. Por ello, se requiere revalorar el significado de la modernidad y de la razón y aquello que esto implica.

La filosofía, no obstante sus certezas y debilidades, es índice de una forma creativa e imaginativa que busca comprender con rigor los momentos profundos y fecundos, a las vez que recupera e impulsa y toma posesión de sí misma, así como de su papel en el mundo.

Por esto, es posible decir que

> […] Es inútil afirmar que la filosofía tambalea. Ella habita la historia y la vida, pero querría instalarse en su centro, en el punto que son advenimiento, sentido naciente. Es la utopía de una posesión a distancia. Puede, entonces, ser trágica, porque tiene su contrario en sí; ella jamás es una ocupación *seria*. El hombre serio, si existe, es el hombre de una sola cosa a la que dice sí. Los filósofos más resueltos quieren los contrarios: realizar, pero destruyendo, suprimir, pero conservando.[3]

La Filosofía, no es cuestión de moda o de capricho, es aquello donde lo trágico es una experiencia, una forma existencialmente vivenciada. "Lo trágico en cuanto experiencia es más profundo que el sentimiento y más amplio que el concepto. Se presenta como herida y abismo, como enfrentamiento de la voluntad y el destino, como *fatal ausencia* que aspira ser asumida, redimida, dialectizada con las presencias cotidianas".[4]

Desde siempre, filosofar ha implicado riesgo, confrontación, lucha, oposición, diálogo, discrepancia y compresión, pero de ningún modo fenecimiento, muerte, porque reflexionar sobre esto, es el renacer de la filosofía con nuevo brío y horizonte epistemológico renovado.

Así, la "razón instrumental" tiene sus raíces en la filosofía cartesiana y baconiana, la cual, fragmenta y divide a la Filosofía (a la metafísica) en disciplinas y ciencias particulares de igual forma a los seres humanos; convirtiéndose, con el surgimiento del capitalismo y el liberalismo del siglo XVIII, en el centro de la reflexión filosófica, social, política y científica. Las disciplinas humanísticas, las ciencias humanas o ciencias del espíritu inician su auge junto

[3] *Ibid*, pp. 46-47.

[4] Patxi Lanceros, *La herida trágica. El pensamiento simbólico tras Holderlin, Nietzsche, Goya y Rilke*, España, Anthropos, 1997, p. 107.

con las ciencias naturales y el estudio de la naturaleza, ya desde el siglo XVII europeo.

Empero, en la Ilustración europea no se da, como muchos han creído, un corte tajante entre humanidades y ciencias, sino, más bien, una relación de complementariedad. Por encima de lo que se han planteado filósofos y corifeos como un Voltaire y Montesquieu, Hume o Condillac, de D'Alembert y Diderot, Wolf y Lambert, etc., la Ilustración europea y su "peculiaridad" no se le puede presentar como la suma de sucesión temporal de opiniones de intelectuales pertenecientes a la época, porque no consiste sólo en determinados principios, sino en cuanto a la forma y el modo de la explanación intelectual.

De esta manera, la Ilustración nos descubre que sólo en la acción y en el proceso, incesantes y progresivos, pueden captarse las fuerzas "espirituales" que las gobiernan y permiten escuchar los latidos de la profunda vida intelectual de dicha época.

La filosofía de las Luces pertenece a esas obras maestras donde, permítaseme la metáfora, la presión del "pedal" de la máquina tejedora agita miles de hebras, allí donde las lanzaderas prosiguen un papel de vaivén incesante, donde los hilos fluyen de forma imperceptible para conformar el tejido (trama filosófico-discursiva). Por esto, si se quiere reconstruir e interpretar a la Ilustración, es imprescindible considerar, como tarea mayor y auténtica, el sacar a la luz esas hebras invisibles, las que, desde nuestra perspectiva, destacan en la historia de las ideas pertenecientes a la época, para mostrarlas en su aspecto teórico-abstracto y en su eficiencia directa.

Es claro que permanecen fuera una cantidad de aspectos y detalles importantes, pero no es posible prescindir de sus fuerzas motrices esenciales que han determinado la problemática de la filosofía de la ilustración, como sería una visión fundamental de la naturaleza, historia, sociedad, religión, arte y del ser humano; este último se recupera y ubica como el centro y

la medida de todo el hacer humano en torno al cual se establecen por completo las relaciones: sociales, políticas, económicas, científicas, etc., para irse perdiendo, poco a poco, en el tiempo, a través de prácticas sociales, políticas y de producción, explotación y consumo del capitalismo.

En la América española de los siglos XVII y XVIII se da un fenómeno analógicamente similar al europeo; en cuanto al filosofar y el hacer filosofía, porque la modernidad y la Ilustración, al ser asimiladas en nuestra región, ésta se convierte en *contrailustración* americana, para enfrentar las diversas realidades se construyen, sin quererlo, realidades distintas, como a la vez modernidades.

La experiencia de la modernidad y las formas de vivenciarla en la historia americana adquieren sentido y significado diferentes, sin perder la matriz común de la razón, de la autonomía del ser y del pensar libre, sobre los propios problemas que, en muchos sentidos, son coincidentes y, algunas de las veces, comunes en cuanto a la formalización y sus prácticas.

Sin embargo, la modernidad y la Ilustración, a pesar de estar atravesadas por la Razón y caracterizadas, como decía Kant, por la "capacidad del hombre para valerse de su propia razón" con la finalidad de enfrentar los problemas, las prácticas y formas de relación con otras regiones del mundo fueron excluyentes al convertirse en la unidad de medida de todo saber y razón.

Es decir, es la concepción filosófica de una supuesta "universalidad" que surgió de un lugar específico en un tiempo histórico concreto situado: Europa, lo que de ninguna manera está fundado en razones ni argumentos racionales, sino a partir de una práctica del saber y del poder, ejercida desde un centro que dominaba al resto del mundo.

Empero, este centro no es la concepción de una unidad o universo incluyente, donde estarían implícitas las diversas racionalidades constituyentes de la Razón en una relación de coim-

plicación de la diversidad de conocimientos y de su complejidad, sino, más bien, en el ejercicio del poder y de la fuerza como prácticas de dominación y control.

De acuerdo con lo anterior, la(s) filosofía(s) de la modernidad no es (no son) un bloque teórico cerrado ni uniforme. Si se sigue este camino en la reflexión, se observa que la Filosofía suele presentarse, todavía hoy, como mezcolanza ecléctica con una diversidad de motivos intelectuales de lo más heterogéneo. Está dominada por unos cuantos pensamientos o ideas capitales, que se presentan como bloque firmemente articulado. Por lo mismo, cualquier exposición histórica al respecto tiene que empezar con el estudio de ellos, porque sólo así es posible encontrar los hilos conductores ontológicos y epistemológicos que pueden guiarnos por el inmenso laberinto de dogmas y doctrinas particulares.

El filosofar y la filosofía tienen un punto de partida y un contexto. El filósofo lleva su ejercicio desde un "horizonte" histórico de sentido y realidad concreta. Desde la particularidad y lo específico, la pretensión es dar respuesta a problemas particulares, de grupos, de situaciones específicas, que le dan valor de universalidad, autonomía y alcance para dar contestación a problemas de los seres humanos de otras regiones del mundo en situaciones similares o parecidas. Sólo en este momento pierde su alcance limitado la etnia, la nación o la región para universalizarse, porque apela a lo filosóficamente humano.

La filosofía es un permanente preguntar y repreguntar desde ciertos supuestos teóricos, filosóficos, ontológicos y epistemológicos donde la pretensión es la búsqueda de universalidad, siempre y cuando coincida la investigación filosófica con problemas teóricos, epistemológicos, ontológicos, simbólicos. Es decir, con aspectos que motivan la indagación, la exploración y búsqueda de respuestas a problemas humanos investigados.

La razón, la filosofía, la cultura, no son cuestión de moda, como lo quieren hacer ver algunos posmodernos, sino búsqueda permanente de reflexión, análisis y crítica sobre problemas más relevantes: la existencia, la vida, el ser, la ética, la verdad, la sociedad, la historicidad, la ciencia, la tecnología, la ecología, así como el futuro de la humanidad. Caer sólo bajo la tentación de los posmodernos, como es en la filosofía y en el arte y sus concepciones, es colocarnos por encima de la razón, donde campeará irracionalidad y totalitarismos, prácticas autoritarias y la cancelación de la posibilidad de encontrar las salidas al laberinto y formas de producción humana, social y cultural dominantes en la actualidad.

El principio de la modernidad desde nuestra América, concebido como diverso, es el voto por la razón, las racionalidades y formas culturales que la constituyen. Es la recuperación del legado y tradición del hacer humano, desde diversos horizontes, sin caer en la perversión y peligro pertenecientes al conflicto de interpretaciones. Una de las cualidades de la posmodernidad es que el centro filosófico dejó de serlo y se volvió "nómada" de relaciones entrópicas, de fluencias, confluencias, alejamientos, síntesis, afirmaciones y negaciones.

Esto despertó a los filósofos de la "periferia", para descubrirse como "centro" y colocarse por encima de concepciones poscoloniales, de filosofías sin disciplina y del latinoamericanismo, concebidos por mentalidades coloniales, pero también autocoloniales. La reflexión filosófica latinoamericanista es una forma "indisciplinada", pero ello no quiere decir ametódica y asistemática; la razón filosófica es antidogmática y trabaja de forma inter, múltiple y transdisciplinaria, donde la columna teórico filosófica está en las construcciones abstractas, formales, ontológicas, epistemológicas, científicas y tecnológicas, como en la filosofía y en su método.

La filosofía es un proceso dialéctico que en su hacer y quehacer, recupera el pensamiento de los clásicos de diverso origen: europeos, americanos, latinoamericanos, orientales, etc., pero además es el ejercicio del pensar con autonomía y libertad los problemas más urgentes que exigen de respuestas trascendentes, porque en ello nos va la vida, la historia y el futuro.

Modernidad y cultura

Es necesario exponer como consideración introductoria el problema central que desde nuestra América nos planteamos sobre la modernidad filosófica y cultural. La modernidad no es un concepto, sino más bien, una forma expresiva y práctica de la razón, que puede explicarse por sus características y atributos dentro de un contexto socio-histórico, en la medida que, tanto la filosofía como la cultura son productos de una temporalidad espacial. Y desde ésta se construyen teorías sobre el sujeto, sobre el humanismo frente a la técnica, la epistemología y la racionalidad en un marco de espacios teórico-prácticos complejos y multidiversos, concebidos como totalizaciones que constituyen totalidades complicadas en una relación disciplinaria, inter, multi y transdisciplinaria.

Por lo tanto, se requiere reflexionar no sólo sobre cuestiones de método sino además de relaciones metodológicas, elaboraciones teórico-formales, problemas epistemológicos, construcciones de lenguajes significativos y su valor simbólico, arquitecturas de sentido y de significación; todo lo cual tiene que ser visto desde el ámbito de la realidad sociohistórica.

Insistiríamos; la modernidad no es una, sino diversa. Más allá de concepciones posmodernas, porque ésta no sólo no ha concluido sino que se ha transfigurado. Ahora es difícil que se pueda entender como factor único y determinante del queha-

cer humano, concebida en una sola dirección y razón histórica, porque la historia no es continua, progresiva, unilineal, sino multilineal; tiene avances y retrocesos, afirmaciones y negaciones; tampoco es absolutamente racional, sino más bien, combinación dialéctica entre la subjetividad y la objetividad, entre el Yo y el nosotros, la razón y la sinrazón.

Con la posmodernidad se ha declarado la muerte de la filosofía. Sin embargo, puede decirse que, desde siempre, ha existido esta paradoja, cada asesinato filosófico abre un espacio vital de reflexión filosófica. Al menos desde Hegel, con la declaración de cada muerte se acunan nuevas células y tejidos reproductores para engrosar las adiposidades metafísicas. Es decir, morir para seguir viviendo.

Este impulso mortal puede considerarse el más antiguo, las muertes de Dios (de la metafísica) o del hombre sólo pueden ser escandalosas para aquellos que finjan ignorar las prolongadas sedes o lugares de los atentados filosóficos contra la filosofía. El observador externo no ha dejado de percibirlo al observar el infatigable carácter polémico del amplísimo escenario filosófico. Es posible examinar atentamente, en visión retrospectiva de la historia de la filosofía, el enfrentamiento entre Parménides y los Pitagóricos; Platón contra los sofistas; Aristóteles contra Platón, para no agobiar la memoria, de Hegel contra Marx, Marx contra Hegel, Nietzsche contra todos, Bergson y Sartre contra la ciencia, los empiristas contra los metafísicos. Son incansables, en filosofía, estos enfrentamientos.

La imagen que se presenta desde fuera es la del filósofo "destructor" y "terrorista", dedicado a dinamitar los soportes de las filosofías de otros filósofos, esperando ver volar también la suya. Es necesario señalar que la filosofía occidental, desde sus orígenes, siempre ha tratado de autodestruirse: por lo mismo, tiene a la guerra como fin. La guerra que termina con la guerra, la filosofía que extirpa a la filosofía, como bien apuntara

el filósofo de Éfeso.[5] Cada gran sistema filosófico siempre aspiró que la marcha se cerrase en él, donde todo quedó dicho y resuelto y, por lo mismo, ya nada quede por decir.

Estos tiempos son de "adelgazamiento" generalizado de la experiencia humana en tiempos del *sujeto light*, de la exacerbación del consumo —esto, obviamente, para quienes lo pueden hacer— y del imaginario del consumo de la proliferación de los signos y de la cultura como negocio; deconstrucción de la cultura para trasladarse a una curiosa relación con los estudios culturales, los cuales, son ahora el análisis de formas "ligeras y disolventes de la cultura" y la fusión e identificación con su objeto de estudio: el consumo. Los análisis culturales han asumido posiciones inconsistentes y convertido a la cultura en el "expediente" de su propia autocelebración.

La filosofía ha perdido su filo crítico de análisis, y enclaves empíricos como materiales se diluyen; lo socioeconómico desaparece en aras de la cultura lingüística; inclusive las relaciones de propiedad e interés económico, donde se establece la circulación de la información, desaparecen casi por completo de los análisis teóricos; el tema del poder, no obstante que se mencione en todos los estudios sobre relaciones sociales y humanas, el cual "está en todos partes" —como dijera Foucault en *Las palabras y las cosas*—, se disuelve cuando se estudia con sistematicidad, disciplina y precisión teórica, lo cual, lleva a concluir que el poder no está, casi nunca, de forma expresa en ninguna parte, pero siempre está presente. La política ha perdido su sentido y valor como forma de participación y relación social. Esta serie de fenómenos se suceden de manera vertiginosa en tiempos posmodernos y globalizados.

[5] *Cfr.* Juan A. Nuño, *Los mitos filosóficos*, México, FCE, 1985.

Para conocedores del tema, no es difícil advertir la situación:

> [...] Cuando se habla sobre el tema posmodernidad en Latinoamérica, aparecen al menos dos vertientes fuertemente diferenciadas. Una de ellas, refiere al tratamiento de los "síntomas" de lo posmoderno, sus manifestaciones culturales: remite principalmente al análisis de las nuevas sensibilidades, los modos de constitución de las identidades, la licuación de las tradiciones, los efectos de lo mediático, la aparición de las tribus urbanas, y fenómenos de parecido tenor. La otra, se ubica más bien en el plano de la filosofía a secas, o de la filosofía política: intenta tipificar en términos teóricos el significado de los nuevos tiempos históricos, discutiendo cuestiones como la desaparición del sujeto en el sentido cartesiano, y las nuevas chances epocales constituidas desde la subjetividad "light", a más de los efectos políticos del apagamiento de la proyectualidad moderna. Por supuesto, los límites entre estas dos modalidades de tratamiento no son discretos ni definidos. Todo desarrollo filosófico supone una cierta condición histórica que a la vez opera como espacio de constitución y como referente discursivo; y todo análisis de las modalidades culturales específicas, implica presupuestos teóricos definidos acerca de su categorización e interpretación.[6]

Tal ha sido el propósito, nunca los resultados del fenecimiento de la filosofía o que ésta haya llegado a su fin. La mejor señal de la legitimidad filosófica radica en la intención de cerrar para siempre el proceso. Empero, tales han sido los propósitos pero de ningún modo los resultados. Por el contrario, la paradoja ha presidido la empresa auto-destructora; la muerte de la filosofía supone su más espléndida resurrección: porque el *fin* es otro principio y al *ocaso* ha sucedido la luminosa aurora de

[6] Roberto A. Follari, "Estudios sobre posmodernidad y estudios culturales ¿Sinónimos?", en revista *Relea*, Venezuela, CIPSOT, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 2000, pp. 79-10l.

una nueva jornada. Todo lo cual permite decir que las filosofías siempre se encuentran enfrentadas y en conflicto.

Lejos de abordar el problema de la filosofía por la vía de la descomposición, de la fragmentación, de la muerte de la metafísica, del sujeto y de la inmensidad de "finismos" (materialismos, idealismos, personalismos, irracionalismos, existencialismos, marxismos, historicismos, estructuralismos, etcétera) tan aludidos por la posmodernidad, lo recomendable, para no caer en la inmovilidad, es continuar con el ejercicio racional y crítico del filosofar y de la filosofía; como la capacidad para construir discursos, darle un espacio a los mitos, porque la función de los mitos es expresar las metáforas de lo simbólico con sentido y significación, pero nunca entendidos como falsos; porque el logos, desde sus orígenes, se hace a partir de los mitos, atravesado por los imaginarios sociales y permeado por factores diversos, por filosofemas que no necesariamente deben ser considerados como únicos, sino constituyentes de un *corpus* teórico filosófico. La filosofía no es unilineal y unívoca, sino más bien de múltiples dimensiones teóricas, epistemológicas, metafísicas, simbólicas de interpretación y de construcciones de sentido.

La filosofía ha dado un violento viraje, hoy se tiene que encarar la disolución de los discursos, del "pensamiento débil", de la Razón misma, con una crítica teórica, análisis riguroso y sistemático; se deberán plantear y fundar las razones que den sentido explicativo del proceso real de conocimiento y construcción de los saberes. El problema de la pretensión de validez universal perteneciente a toda teoría filosófica, ha de erigirse a partir de la conciencia histórica y de su relatividad, esa que en todo pensamiento está implícita. Empero, la idea de un sistema único, verdadero y eterno ha mostrado lo contrario. Fueron tantos los sistemas y tantas las discrepancias que, desde el siglo XIX, se empezó a negar la filosofía pero desde la filosofía misma. Lo que llevó necesariamente a indagar sobre qué es la Filosofía.

La Filosofía no es una, sino que se constituye de filosofías, pero la columna vertebral de cada una de ellas está constituida por los sujetos del filosofar, los que están obligados a la construcción de discursos consistentes, que fundados desde la tradición permitan avanzar sobre los problemas filosóficos.

Por lo mismo, se considera necesario hacer, aunque se vaya a contracorriente, una "filosofía de la filosofía", como lo planteara Gaos; es decir, una teoría constituida por conceptos y categorías que conformen bloques teóricos-formales sobre la Filosofía y que la expliquen, que indaguen sobre sus formas genéticas, su desarrollo y su sentido final.

Hace ya más de un siglo Dilthey planteó esta propuesta, la cual, el filósofo español José Gaos recupera para proponer una "filosofía de la filosofía", a la que incorpora la fenomenología y la expresión verbal.

> En cuanto interrogación y esfuerzo de la contestación adecuada, por una parte; en cuanto tendencia a ser de lo más o lo más saber toda filosofía; por otra parte, la filosofía de la filosofía deberá contener una fenomenología de la expresión general, de la expresión verbal, de las expresiones interrogativas y las expresiones correlativas, las contestaciones, ya que el método fenomenológico se impone hoy (1939) como el idóneo para lo que, si no fuese así, se diría una teoría de la expresión, etcétera. Pues bien, una fenomenología de la expresión en general y de las mencionadas expresiones especiales en particular, arrojaría muy probablemente un resultado: que las expresiones son vitales de sujetos, de las que son ingredientes los objetos considerados comúnmente como lo único expresado.[7]

[7] José Gaos, *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, México, Stylo, 1947, pp. 24-25.

La propuesta de Gaos aún no ha sido analizada lo suficiente, en el entendido de que la "filosofía de la filosofía" parte de la actividad filosófica misma, pues ella misma es existir siendo, es decir, se es en y con la historia de la filosofía. Es cierto que la filosofía tiene que explicar la existencia, pero al mismo tiempo debe explicarse a sí misma, es aquí donde juega un papel relevante una "filosofía de la filosofía".

Pocos filósofos han descrito en representaciones, imágenes y claros lineamientos, como Dilthey, las cuestiones enigmáticas que brotan cuando nos preguntamos por el sentido y la significación del valor del mundo.

El enigma de la vida presenta doble faz: una sería donde los seres humanos pueden operar los cambios a través de reglas para su obrar; la otra constituida por un oscuro núcleo de la realidad que cerca la vida, allí donde irrumpen las decisiones entre la vida y la muerte, las luchas favorables algunas y, pendientes otras. Por lo mismo, se puede decir que todo intento por comprender y aprehender el enigma de la vida es una "concepción del mundo".

En esto coinciden la filosofía, la religión y el arte, pero la primera tiene la pretensión de una interpretación conceptual con validez universal. Sin embargo, es necesario señalar que la universalidad de la filosofía, tan cuestionada por las filosofías posmodernas, está dada, como una filosofía en el tiempo, de allí que la "filosofía de la filosofía" implica una historia propia de la filosofía.

La filosofía moderna también comprende, o más bien tiene entre algunos de sus ejes: a la *utopía* y al *ensayo*. No siempre se reflexiona sobre la realidad desde una totalidad teórica preconfigurada de forma sistémica, también, cuando el sujeto del filosofar se aproxima a los objetos, a las cosas que son y no son filosóficas, de cierto modo, no entra —no obstante el método— de manera segura, sino en una primera aproximación

al objeto; se ensayan distintos modos de aproximarse a éste, lo cual, lleva a problematizar, a inquirir sobre conceptos, categorías, marcos teóricos, teorías y contenidos epistémicos; su alcance racional y explicativo, las formas discursivas, las prácticas y las formalizaciones teórico-filosóficas que dan sentido y significación al ejercicio libre del filosofar y de hacer filosofía, todo ello es opuesto a dogmatismos de cualquier carácter.

El ensayo es un producto de la modernidad europea del siglo XVII; es también obra individual y colectiva, que no es exclusiva de éste, sino común a casi toda investigación y producción filosófica, literaria, social, política, etc.

El ensayo en nuestra América, como en el mundo:

> Es obra individual y de un individuo que se descubre tal a partir de la Modernidad. ¿Dónde situarla? Por su origen y por sus consecuencias en el Descubrimiento de América. La posesión será el punto de partida de una individualidad que se pretende discernible y en el extremo separable del conjunto. El ensayo es esa reflexión, paradigmáticamente en Montaigne, de un hombre que pone en duda lo que le rodea y que se pone a sí mismo en cuestión. Por el ensayo el individuo se constituye en individualidad y se capta como diferente. La diversidad adquiere carta de expresión fuera del dogmatismo sistémico y tratadístico. [...] Ese deambular de la conciencia, que adelanta los Passagenwege de Benjamin.[8]

Contra la advertencia que hacen algunos pensadores sobre la escritura simplificadora del ensayo filosófico, al que consideran sin un lenguaje especializado, donde campea la dispersión y

[8] Horacio Cerutti, "Hipótesis para una teoría del ensayo (primera aproximación)", en *El ensayo en nuestra América, para una reconceptualización,* Colección El ensayo iberoamericano, México, DGAPA/UNAM, 1993, pp. 21-22.

la vaguedad; argumentos y posturas que no hacen sino repetir lo tradicionalmente sabido con respecto a las viejas concepciones del ensayo desde Europa, sin agregar siquiera de su parte ni hacer el esfuerzo mínimo por estudiar el ensayo filosófico latinoamericano y su fuerza epistémica. Ello es una forma excluyente de otras, de pensar y entender la filosofía y el ensayo

En el ensayar filosófico se deben ubicar los medios que permitan el libre ejercicio del pensamiento filosófico, buscando revitalizar el método, lo racional del filosofar, —como la lógica y los argumentos consistentes—, sin las ataduras de la tradición y de lo que ya muchas veces se ha dicho y pensado en otras regiones; porque ensayar siempre motiva, empero, éste no parte sólo de motivos y de subjetividades, sino que se funda en razones y argumentos válidos y consistentes, sin que por ello en él se cancelen las perplejidades tradicionales del ensayo filosófico europeo, porque ellas también son nuestras.

Más allá de la vieja concepción respecto del ensayo, es importante señalar que un gran número de filósofos occidentales a través de la historia han escrito de forma ensayística, más que de *Súmulas*, *Tratados* o *Sistemas filosóficos*. En Hispanoamérica las filosofías importadas se asimilaron a la realidad americana para quedar dentro del ámbito de las distintas filosofías y filósofos de las de diversas nacionalidades; todos ellos construyen una forma propia de filosofar. Por lo mismo, presentan características que las diferencian de las filosofías y los filósofos europeos y de las mismas nacionalidades latinoamericanas y del resto del mundo.

Son rasgos típicos de las filosofías y de los filósofos de cada nación.[9] Esto no es otra cosa que asumir el filosofar y la(s) filosofía(s) como un compromiso racional y crítico, de lo que

[9] *Cfr.* Carlos Pereda, "¿Qué puede enseñarle el ensayo a nuestra filosofía?", http://www.fractal.com.mx/F18pered.html.

somos y de lo que queremos ser. Esto lleva a superar el unilateralismo, el logocentrismo y el egocentrismo de la filosofía, a trascender y a superar las concepciones filosóficas, que algunos en América Latina han preferido y asumir como "sucursaleras", antes que ser llamados, despectivamente: ensayísticos.

Estamos de acuerdo con algunas opiniones de filósofos latinoamericanos, respecto a que existe una gran ignorancia de lo que en México y Latinoamérica se ha hecho y hace con relación a la filosofía. Muy pocos, hasta hoy, saben de la historia de la filosofía mexicana y menos aún de la latinoamericana. Seguramente la mayoría de los historiadores de la filosofía contemporánea ignoran quiénes son Antonio Caso, José Vasconcelos, Alejandro Korn, Francisco Romero, José Gaos, Francisco Miró Quesada, Augusto Salazar Bondy, Samuel Ramos, Eduardo Nicol, Antonio Gómez Robledo, Leopoldo Zea, CintioVitier, Pablo Guadarrama, Yamandú Acosta, Alejandro Serrano Caldera, Carmen Rovira, Rafael Moreno, Bernabé Navarro, Luis Villoro, Arturo Ardao, Arturo Andrés Roig, Horacio Cerutti, etcétera. Incluso, se puede decir que algunos han de saber más o menos sus nombres; sin embargo, ni siquiera los mencionan.

Lo peor radica en que esta ignorancia no sólo existe en América Latina sino también en Europa, incluso entre los propios filósofos. Efectivamente, en esto no se han equivocado algunos filósofos latinoamericanos de otras tradiciones y corrientes: muy pocos leemos las producciones filosóficas de los filósofos de nuestra región. En el imaginario filosófico de muchos de nuestros filósofos se repite lo que ya dijera Hegel al referirse a nuestra América, ser el "reflejo de ajena vida". Lo más grave se confirma, lo que ya había señalado en el siglo XIX el chileno Francisco Bilbao, cuando escribe: "estamos tan cerca y no nos comunicamos", a lo que agregaría: "estamos tan cerca y no nos relacionamos".

Hace ya tiempo, José Gaos señaló esta ignorancia de las producciones filosóficas hispanoamericanas, al considerar que:

> La ignorancia de la filosofía hispanoamericana no es privativa de los países europeos; en los hispanoamericanos no se conoce como debiera el pensamiento de los demás. La cultura europea se cultiva en los países hispanoamericanos más que la de los de ellos, sino más que la propia. La dependencia política en América estuvo en Europa y la cultural en que ha estado hasta nuestros días, generalizó no sólo en Europa, sino en esta misma América, ya una ignorancia, ya un menosprecio de la cultura americana, que han ido mucho más allá de cuanto en otros días pudo estar justificado. Caso singular del imperialismo cultural de Europa a que ya hubo de hacer referencia.[10]

La división de la filosofía moderna en disciplinas, trajo como consecuencia el surgimiento de lo que Horkheimer llamó: la "Razón instrumental"; empero, ello no quiere decir que de inmediato se dio un alejamiento definitivo de la escolástica; muchos de los filósofos, como Descartes, por ejemplo, continuaron realizando, aunque de manera colateral, las labores de la Escuela en el campo de la metafísica; no obstante que el hombre recupera su puesto en el cosmos, se aleja de toda forma del autoritarismo que impida el ejercicio libre del pensar, y se cuestionan todos los supuestos filosóficos y científicos establecidos.

Es decir, se elabora un nuevo órganon, el método científico lógico y experimental; la filosofía empieza a tener por fundamento a la matemática y a la física. Por esto mismo, podemos decir que los filósofos de la modernidad en casi nada se distinguen de los científicos; el filósofo-científico en lugar de aislarse en doctrinas abstractas aspira a ser útil mediante algún invento, como la pulimentación de lentes, bombas para disecación de minas, producción de nuevos medicamentos. Este esfuerzo

[10] José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana,* México, Alianza Editorial Mexicana, 1980, p. 61.

científico le conferirá con el tiempo, un carácter laico. Así, las academias se multiplican y las publicaciones periódicas empiezan a aparecer con más frecuencia.

No obstante lo expresado, puede observarse que en el siglo XVII Europa y las colonias españolas en América son profundamente religiosas. Incluso, los libertinos sólo se explican en relación con la religión. Los pensadores de este siglo no son aún los del siglo XVIII. Empero, cuando la cristiandad se disgrega con la escisión anglicana en 1534, la Reforma de Martín Lutero (1530, 1559) y de Calvino (1544), la organización de la Contrarreforma por los jesuitas (1544); con el *Edicto de Nantes* (1598) y su revocación (1685) la cristiandad se fraccionará en una multitud de grupos religiosos; en Francia, por ejemplo, tendrán una gran repercusión las discusiones jansenistas.

Sin embargo, ¿cuáles son las consecuencias de todo esto para la filosofía? En primer lugar, podemos decir que en aquel tiempo no existía ningún sistema que no tuviera a Dios como garantía de la verdad, ya sea por su bondad o por la equivocidad de su ser; como sería el caso de René Descartes; o por necesidad lógica en nombre de la univocidad, como sucede con Spinoza, Malebranche o Leibniz. Con Jansenio y Bérulle se advertirá, incluso, un renacimiento antihumanista de san Agustín y, a través de éste, en Platón. Se suscitan los problemas de la naturaleza y de la gracia, con los del conocimiento; los recursos filosóficos de Platón y de Agustín de Hipona aparecen en pensadores como Arnauld y Malebranche, Leibniz y, muy pronto, en Berkeley.[11]

La aplicación del método científico cartesiano tiene un alcance revolucionario. Con éste, Spinoza edifica su Ética geométrica (1667), a partir de la definición constructiva de los geómetras o

[11] *Cfr.* Francois Michelet, *Historia de las ideologías, tres tomos, t. III, Saber y poder (del siglo XVII-XX)*, México, Premiá, 1981.

matemáticos. A pesar de que ningún sistema filosófico importante es incoherente, la coherencia; como escribe Hegel, no necesariamente tiene que ajustarse a las operaciones matemáticas.

El modelo matemático modifica el formalismo aristotélico e inaugura una racionalidad que va a trascender la ceguera del empirismo y abstracción del intelectualismo, ya que depende más de la realidad del acto mental y menos de las convenciones verbales. Kant escribe que el deber de la filosofía es disipar los engaños producidos por la mala inteligencia, aunque para ello sea necesario destruir las más queridas y encantadoras ilusiones. Por esto es necesario ocuparse de la razón misma y del puro pensar, y para ello se tiene que partir de sí mismo.

Toda la cuestión de la crítica kantiana se reduce a saber hasta dónde "se puede llegar con mi razón", desde el instante en que fueron sustraídas a la materia de la experiencia y su concurso. Para lo cual se requiere cumplir con dos exigencias primordiales: certeza y claridad, así como de una actitud crítica de todo el conocimiento y de la metafísica.

> La obra de la Crítica de la Razón pura —dice Kant— especulativa consiste en la tentativa de cambiar el método hasta aquí seguido en la metafísica, y realizar de este modo una revolución semejante a la que ha experimentado la Física y Geometría. Es por sí un tratado del método y no un sistema de la ciencia misma, aunque a la vez traza todos sus contornos, así en lo que a sus límites se refiere, como a toda su estructura interior. Porque la Razón pura especulativa tiene la particularidad de que puede y debe justipreciar su propio poder por las diferentes maneras que emplea en la elección de objetos de pensar y numerar perfectamente todas las clases de problemas que se presentan, trazando de esta suerte todo el plan de un sistema metafísico.[12]

[12] Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Argentina, Losada, 1970, pp. 135-136.

Con el desarrollo de la filosofía de las ciencias formales y experimentales surge una nueva corriente filosófica, que cruzará el siglo XVIII y a través de los ideólogos se va a fecundar en el positivismo del siglo XIX, el neopositivismo y la filosofía analítica en el veinte.

El método cartesiano transforma la faz del mundo mediante el mecanicismo, porque éste, con o sin razón, se define en el siglo XVII con mayor precisión a través del *cogito*. Sin embargo, este mecanismo tiene, como Jano, dos caras y por lo mismo puede ser interpretado de dos formas distintas y de dos modos distintos: a) como una renovación del materialismo de Lucrecio, siempre y cuando la materia pueda adoptar todas las formas de las que es capaz; b) o como el soporte del deísmo, si las máquinas exigen un supremo artífice. Voltaire y Rousseau, en el siglo XVIII repetirán que "el mundo es una obra". Con la creación de la dinámica, concebida como la espontaneidad sustancial de la fuerza y la necesidad vectorial de progreso para esa fuerza, así se va preparando también el concepto de la naturaleza triunfante del siglo XIX, que afirma que el "mundo no es una obra".[13]

Si el siglo XVII se caracterizó por el esfuerzo de construir sistemas de rigurosa deducción sistemática, a través de la cual se retrotrae al fondo del ser y de la certeza, a la vez que se mide la distancia de ese fondo y el número de miembros intermedios que de él lo separan.

En cambio,

> [...] El siglo XVIII renunció a este género y a esta forma de deducción, de derivación y fundación sistemática. Ya no compite con Descartes, Malebranche, Leibniz y Spinosa por el rigor sistemáti-

[13] *Cfr.* Mario Magallón Anaya, Prólogo, en Rafael Moreno, *La filosofía de la Ilustración en México y otros escritos*, México, FFyL/UNAM, 2000.

> co y la perfección sistemática. Buscó otro concepto de la verdad y de la "filosofía", un concepto que la amplíe, que le dé una forma más libre y más móvil, más concreta y viva. La Ilustración no recoge el ideal de este estilo de pensar en las enseñanzas filosóficas del pasado, sino que lo forma ella misma según el modelo que le ofrece la ciencia natural de su tiempo. Se trata de resolver la cuestión central del método de la filosofía, no ya volviendo al *Discurso del método* de Descartes, sino, más bien, a la *regulaephilosophandi* de Newton.[14]

La modernidad se hace evidente desde el cuatrocientos de la era cristiana, tiempo en que se hace "oficial" la edad moderna. Es cuando cada vez se hace más intenso el "culto por lo nuevo", por la novedad, por la originalidad, lo cual, no existió de forma explícita en épocas precedentes, donde, por el contrario, la imitación de los modelos teóricos-filosóficos era de suma importancia.

Con el transcurrir del tiempo se hará cada vez más permanente el culto por lo nuevo y, por consiguiente, por la originalidad: en el arte se vincula con una perspectiva más general que en la Ilustración, pues se considera a la historia humana como un proceso progresivo de emancipación y como la realización cada vez más perfecta del hombre ideal.

Esta concepción europea de la historia es unitaria y progresiva hacia mejores estadios de la vida humana. Empero, es una visión excluyente de una historia discursiva unitaria que implica una concepción de centro, entendido éste como Occidente, el cual representa el lugar propio de la civilización y la cultura, fuera están "los hombres primitivos", las naciones en vías de desarrollo. Sin embargo, algunas filosofías surgidas en los siglos XVIII, XIX y XX han criticado esta concepción unitaria de

[14] Ernst Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 1975, p. 22.

la historia, y han mostrado el carácter ideológico de estas representaciones.

En el siglo XX, Walter Benjamín sostendrá que la historia concebida como decurso unitario es una representación del pasado construida por los grupos y las clases sociales dominantes.[15] Por otro lado, no todo lo que acontece en el tiempo humano se transmite en la historia, sino aquello que es relevante porque afecta la existencia de los seres humanos. Sin embargo, esto no quiere decir que existe una historia única, sino más bien imágenes diversas del pasado propuestas desde distintos puntos de vista y perspectivas.

Por lo mismo, es ilusorio pensar que existe un punto de vista supremo, comprensivo y omniabarcante, capaz de unificar a todos los demás. Por lo tanto, la crisis de la idea de la historia trae consigo la del progreso. Pero no existe *decurso unitario* de las vicisitudes humanas, menos aún se puede afirmar que ésta lleva a un fin, sino que se realiza en un plan racional de mejora, de educación y de emancipación.

Todo lo cual no hace sino mostrar otra manera de entender la modernidad, pues se pensaba, desde una concepción unitaria de la historia y de la filosofía, que el fin de la modernidad europea, que dirigía el curso de los acontecimientos, era también representación proyectada desde el punto de vista de cierto ideal de Hombre. Los filósofos de la Ilustración y los modernos, como Kant, Hegel, Marx, los positivistas y los historicistas de todo tipo, pensaban más o menos que el sentido de la historia era la realización de la civilización, es decir, la forma del hombre moderno europeo.

[15] *Cfr.* Walter Benjamin, *Discursos interrumpidos*, España, Planeta-Agostini, 1994 (revisar especialmente "Tesis de filosofía de la historia", pp. 177- 191).

Para Hegel,

> [...] El punto de vista de la historia universal filosófica no es, por tanto, un punto de vista obtenido por abstracción de otros muchos puntos de vista generales y prescindiendo de los demás. Su principio espiritual es la totalidad de los puntos de vista.[16]

Sin embargo, en esta concepción totalizadora y universal, lo primitivo, lo telúrico, lo marginal de los pueblos, resultado de la conquista de América, serán vistos desde Europa al "margen de la historia".

Eran, como decía Engels, aunque erróneamente, "pueblos sin historia", a los cuales entendía como aquéllos que en su pasado no consiguieron crear ningún sistema estatal vigoroso y, de tal modo, no poseían la fuerza para obtener su autonomía nacional en lo futuro; eran pueblos con diversos grados de desarrollo económico y cultural, cuyos empeños por lograr la libertad también debían exhibir, en consecuencia, formas e intensidad muy diferentes y, por lo mismo, objeto de conquista y dominación: es por esta vía que América entra a la historia europea.[17] Esta concepción unitaria de la razón, del saber, de la historia, es una forma totalitaria y excluyente de las comunidades humanas e históricas del resto del mundo.

Bibliografía

Benjamin, Walter, *Discursos interrumpidos*, España, Planeta-Agostini, 1994.

[16] G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, España, Revista de Occidente, 1974, p. 46.

[17] *Cfr.* Roman Rosdolsky, *Friedrich Engels y el problema de los pueblos sin historia*, México, Siglo XXI, Cuadernos de pasado y presente, 1980, pp. 123-148.

Cassirer, Ernst, *Filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 1975.

Cerutti, Horacio, "Hipótesis para una teoría del ensayo (primera aproximación)", en *El ensayo en nuestra América, para una reconceptualización,* Colección El ensayo iberoamericano, México, DGAPA/UNAM, 1993.

Follari, Roberto A., "Estudios sobre posmodernidad y estudios culturales ¿Sinónimos?", en revista *Relea*, Venezuela, CIPSOT, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 2000.

Gaos, José, *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, México, Stylo, 1947.

__________, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1980.

Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, España, Revista de Occidente, 1974.

Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Argentina, Losada, 1970.

Lanceros, Patxi, *La herida trágica. El pensamiento simbólico tras Holderlin, Nietzsche, Goya y Rilke*, España, Anthropos, 1997.

Magallón Anaya, Mario, Prólogo, en Rafael Moreno, *La filosofía de la Ilustración en México y otros escritos*, México, FFYL/UNAM, 2000.

Merleau-Ponty, Maurice, *El elogio de la filosofía,* Argentina, Nueva Visión, 1970.

Michelet, Francois *Historia de las ideologías*, tres tomos, t. III, *Saber y poder (del siglo XVIII-XX)*, México, Premiá, 1981.

Nuño, Juan A., *Los mitos filosóficos*, México, FCE, 1985.

Pereda, Carlos, "¿Qué puede enseñarle el ensayo a nuestra filosofía?", http://www.fractal.com.mx/F18pered.html.

Rosdolsky, Roman, *Friedrich Engels y el problema de los pueblos sin historia*, México, Siglo XXI, Cuadernos de pasado y presente, 1980.

APUNTAMIENTOS PARA UNA FILOSOFÍA EN SITUACIÓN

Ana Claudia Orozco Reséndiz[1]

Memoria

No tomes muy en serio
lo que te dice la memoria.
A la mejor no hubo esa tarde.
Quizá todo fue autoengaño.
La gran pasión
Sólo existió en tu deseo.
Quién te dice que no te está contando ficciones
para alargar la prórroga del fin
y sugerir que todo esto
tuvo al menos algún sentido.

José Emilio Pacheco

A mi maestro Mario Magallón Anaya,
quien no sólo me ha inspirado a escribir estas mínimas líneas,
sino a creer en nuestras filosofías.

[1] Licenciada en Filosofía, UNAM. Correo electrónico: klarimundayromualdo@gmail.com

Dentro de la historia de la filosofía es notable encontrar personajes que se han preocupado por el desarrollo y el avance de las ideas de la humanidad, esto debido a la importancia que guarda el proceso de la conciencia como parte del proyecto de emancipación que le ha tocado vivir al ser humano.

Esta exigencia se debe al hecho ineludible de la búsqueda de comprensión de nuestra historia, porque conocer nuestro pasado inmediato implica ir a la vida misma, con sentido de asombro. Por esta razón requerimos de una revisión urgente y necesaria de nuestras filosofías y su historia: para comprender el presente. Pero para ello, el proceder de estas formas de conocimiento es significativo, porque la comprensión implica un quehacer reflexivo y analítico.

La consideración sobre las propuestas del filosofar latinoamericano enfoca su interés en el cuestionamiento de los factores que propician la crisis constante que invade a la sociedad. Uno de filósofos latinoamericanistas dedicados a llevar a cabo dicha labor fue Leopoldo Zea, quién realizó una actividad loable en torno al develamiento del ser que supera y vislumbra su lugar en el mundo, con especial énfasis en lo americano. La importancia de sus trabajos tiene tal vigencia que es punto de referencia obligado de todos los interesados en los estudios latinoamericanos y del Caribe. Invita de manera emotiva a acercarnos al pensamiento inmediato de nuestras verdaderas raíces identitarias. También, incursionó en la práctica filosófica de la Historia de las Ideas, la Filosofía de la Historia y la Filosofía Política, entre otras áreas.

Zea halló un buen vínculo con la Historia de las ideas para abordar asuntos pertenecientes a la envergadura, como la verdad y la historicidad, además de las preocupaciones que afectan a la vida social, política, económica y cultural de nuestra América.

Sin duda, el legado de Leopoldo Zea es significativo, pero faltan factores que se deben esclarecer para continuar con las prácticas del filosofar situado; ya que en la actualidad se tienen que desmitificar las falsas características del filosofar latinoamericano, como la inconsistencia argumentativa que supuestamente tiene el ensayo filosófico, la fragilidad en principios, la carencia de postulados onto-epistémicos en el marco de las filosofías propuestas, y algunos otros elementos. Desde nuestro punto de vista consideramos que es necesario reforzar metodológicamente las vías del filosofar y, a la vez, poner a operar las teorías filosóficas para conocer sus límites y alcances dentro de la práctica filosófica.

Los valores que están en el trasfondo de la filosofía latinoamericana son el compromiso y la responsabilidad, los cuales, se orientan hacia una reflexión situada que puede caracterizarse con los componentes de la filosofía de la historia y la filosofía política, entre otros. Bajo el supuesto de que la filosofía de la historia es el fundamento requerido para la creación de la filosofía política, asumimos la tarea de estudiar más a fondo la historia de las ideas latinoamericanas desde la interdisciplina. Empero, esto no impide que dichas disciplinas puedan desarrollarse de forma independiente.

Para ello, se requiere de un análisis perspicaz y crítico que la filosofía de la historia nos proporciona, donde el estudio historiográfico no sólo es contemplado, sino también analizado desde las partes que lo integran, efectuándose la crítica de los acontecimientos.

> De esta reflexión se deriva que la historia de las ideas se concentra en estudiar el surgimiento de las ideas en el tiempo y cómo

son producidas por seres humanos concretos en un segmento histórico específico y acotado espacial y temporalmente.[2]

En este sentido, la historia de las ideas permite la realización de la labor filosófica, haciendo explícito el trabajo interdisciplinario. Así, filosofía e historia, política y literatura, entre otras disciplinas, se ven interconectadas en un análisis reflexivo propio de un filosofar situado.

De esta manera, el fundamento epistemológico es el sostén de la metodología del historiar las ideas, por lo cual, se debe poner atención en la construcción del filosofar latinoamericano, como en otras áreas que se trabajan en nuestra América.

Ante esto, la fuerza de entonación que se atribuirá al constructo metodológico recae en el factor de la intercontextualidad, pues ella permite que el sujeto se posicione en un ejercicio pragmático y no en una labor analítica. La intención de un pragmatismo se finca en el enfoque dado a múltiples tratamientos filosóficos cuyo quehacer teórico se evalúa a partir de su efectividad activa, aunque es común que la aplicación de los postulados teóricos sea primordial en esta visión filosófica, se requiere que, dentro de la historia de las ideas, haya una práctica de los postulados propuestos. Los asuntos relacionados en esta área están estrechamente vinculados con el tema de la verdad y la realidad, ya sean tratados desde la epistemología, ontología o metafísica, política, ética, o cualquier otra disciplina.

Uno de los motivos que nos llevan al tratamiento de estos temas es la fundamentación de la reconstrucción histórica, un caso lo hallamos con los pueblos originarios de nuestra América. Por eso, al hacer filosofía política se requieren plantea-

[2] Horacio Cerutti Guldberg y Mario Magallón Anaya, *Historia de las ideas latinoamericanas ¿disciplina fenecida?*, México, Casa Juan Pablos-Universidad de la Ciudad de México, 2003, p. 18.

mientos que adviertan la consideración de ir al pasado bajo la búsqueda del instrumental teórico adecuado, para comprender los niveles de desarrollo de la racionalidad humana dentro de la construcción de proposiciones que permitan redimensionar la concepción del ser humano y su proyecto existencial ubicado en la realidad sociohistórica: "Se puede señalar que el pensamiento filosófico político en nuestra América, intenta actualmente un movimiento de rescate de lo americano desde el punto de vista de las exigencias sociales o de nuestras necesidades".[3]

Se trata de redefinir las categorías empleadas, así como fundamentar ontológicamente lo elaborado como punto de partida. La meta es consolidar la concepción y puesta en escena de la realidad, donde ésta tenga un papel crucial dentro de los temas que abarcan la política, la economía, la ética, etcétera. No obstante, la realidad es una categoría ontológica, en cuyos modos de representación están expuestas las diversas concepciones del mundo circundante. Por ello, concordamos con Horacio Cerutti y Mario Magallón en decir que:

> …la historia de las ideas es el intento por mostrar el nacimiento y desarrollo de algunos de los conceptos dominantes de una organización social y cultural a través de largos periodos de cambio mental y aspira a brindar la reconstrucción de la imagen de los seres humanos se han forjado de sí mismos y de sus actividades en una época y cultura dadas.[4]

En todo caso, nuestro objetivo con la historia de las ideas es mostrar cómo los seres humanos han interpretado su realidad

[3] Mario Magallón Anaya, "Ideas Políticas: La democracia realmente existe en América Latina.", Mario Magallón Anaya y Roberto Mora Martínez (Coords.) en *Historia de las ideas: repensar la América Latina*, México, UNAM/CCyDEL, 2006, p. 225.

[4] Horacio Cerutti y Mario Magallón Anaya, *Historia de las ideas..., op. cit.*, p. 17.

y cómo la han enfrentado a través del tiempo, para luego ser criticada y evaluada desde la actualidad. El papel que juega la historia en este asunto es esencial, pues a través de los hechos históricos, de manera analógica, comprenderemos el desarrollo de las capacidades del ser humano, cuya manifestación es la cultura.

> La cultura es un producto artificial de la labor humana y, por lo mismo, no es posible aceptar ningún modelo. Porque aunque se quisiera no se puede imitar ningún modelo de cultura, la producción cultural crea, adecua, resemantiza y carga de sentido simbólico e icónico los productos culturales de una comunidad humana.[5]

Resulta imprescindible que el sujeto, previo a considerar cualquier señal de la presencia utópica, esté situado como un ente finito, limitado, en circunstancia con su acontecer y pasado inmediato.

Así, incursionar en lo acontecido tras la búsqueda de tópicos que han dado lugar a las ideas que surgen en el presente, hallamos lo que le da sentido a nuestra realidad a partir del conocimiento consciente del pretérito. En filosofía, el quehacer interpretativo del pasado nos exige un análisis y reflexión sobre develamiento del Ser, es decir, éste que se nos presenta ante nuestros ojos. Es precisamente en este ejercicio de conocimiento que se muestran las diversas formas en las cuales se manifiesta el Ser. Dado que no es posible conocer de manera total al Ser, necesitamos acercarnos a sus diversas modalidades. Una la encontramos representada con el ente humano. De esta manera, si al involucrarnos con las múltiples formas donde se desenvuelve el ente en la realidad, entonces será posible llevar

[5] Mario Magallón Anaya, *Historia de las ideas filosóficas (Ensayo de una filosofía y de cultura en la mexicanidad)*, México, Torres Asociados, 2010, p. 231.

a cabo un estudio para comprender a la humanidad, dando lugar a la reflexión ética. No obstante, antes de la comprensión del ser es imprescindible aprehenderlo a través de su tránsito histórico. Esta explicación encierra consigo misma acceso a la potencialidad emancipadora que posee la Filosofía.

Sin embargo, filosofía e historia no pueden ir separadas, porque ambas vías disciplinarias contienen esa potencialidad emancipadora que nos permite formular la toma de conciencia que urge a la humanidad para aprehenderla y comprenderla.

Se trata, pues, de enfrentamos con el verdadero problema que afecta a la sociedad, el cual, puede resumirse, según Mario Magallón:

> El desconocimiento de la historia y de sus implicaciones ha traído grandes conflictos y retrocesos a los intelectuales y a los políticos para entender su sentido, importancia y capacidad explicativa. Pero lo más grave es que se da entre ellos, y entre la mayoría de los latinoamericanos y caribeños, un "sonambulismo" que los lleva a caer en el error de repetir doctrinas extrañas y asumir una actitud autocolonial.[6]

De tal modo que el primer paso hacia la resolución de esta problemática es la comprensión del aporte del sentido histórico hacia la Historia de la Filosofía, como factor significativo que da cuenta del desarrollo sobre las diversas formas del conocer del ser humano en el tiempo, el cual, toma en cuenta los resultados de un quehacer reflexivo, previo a un análisis y crítica enfocada en las distintas manifestaciones de los sujetos en lo acontecido.

[6] Mario Magallón Anaya, "Reflexiones filosóficas desde nuestra América", en *Cuadernos Americanos*, Nueva Época, Julio-Septiembre, vol. 3, núm. 121, UNAM, México, 2007, p. 67.

Bajo la consigna de la toma de conciencia entorno a la historicidad de la filosofía: la orientación hacia la historia y la filosofía, debe ser en un mismo y claro sentido para desocultar esa potencialidad emancipadora del filosofar que se asume.

Esta peculiaridad de la filosofía se gesta desde el proceder histórico:

> …la historia demuestra que sólo podemos salvarnos nosotros mismos con la diversidad humana y de culturas, a través de nuestro hacer y quehacer como seres situados en un horizonte histórico y ensayístico en sus diversas expresiones: filosóficas, literarias, simbólicas, políticas, científicas, etc. Esto requiere reconocer nuestras limitaciones, posibilidades, alcances y potencialidades para la realización del propio *pro-yecto* social humano.[7]

Se comprende que no es posible hacer filosofía de espaldas a su realidad, a su pasado inmediato, a su historia.

En nuestra actividad filosófica es importante tener claridad sobre la idea de filosofía adquirida, pues ella misma diverge de todas; es decir, a medida que se interpreta dicha noción se excluye, al mismo tiempo, de otras concepciones, cambia conforme a la época y circunstancia que le corresponde. No obstante la percepción que se tiene de la filosofía, el vínculo entre individuo y sociedad será decisivo, pues el ser humano es relativo, y por eso debe ser comprendido como unidad integrada donde se unen esencia y existencia. Es aquí donde el quehacer filosófico toma un papel preponderante, porque impulsa a los sujetos a admirar el mundo circundante al que pertenecen, así como a transformar la naturaleza y crear conciencia propia. Es decir, la conciencia debe estar orientada a las cosas mismas, se trata de una toma de conciencia de las vivencias intencionales,

[7] Mario Magallón, *Historia de las ideas filosóficas*…, *op. cit.,* pp. 235-236.

tales como: la voluntad, la duda, el pensamiento conceptual, la imaginación, la fantasía, entre otras. Estas vivencias tienen que ser necesariamente vividas, es decir, deben ser contenidos reales.

La filosofía, en la medida que es un ejercicio integrador, promueve la relación político-emancipatoria de los seres humanos a partir de la toma de conciencia de la realidad que le toca vivir. La intencionalidad, en el mejor de los casos, es forjar la identidad a partir del esquema cultural e histórico producto de las experiencias de la vida, ya que dentro del proyecto filosófico-político resulta necesario poner atención a esa conciencia adquirida, pues es un quehacer indispensable para el proceder de la labor argumentativa de nuestra propuesta filosófica enfocada a la realidad.

Ahora bien, sobre la admiración del filósofo se advierte el por qué a éste le resulta familiar lo perteneciente a su horizonte de posibilidades. Es el todo de las cosas familiares y, precisamente, el tema que le ha de preocupar, puesto que se extraña del horizonte mismo. El filósofo admira todo lo que tiene frente a sus ojos, su realidad, su mundo circundante.

Por eso, en la filosofía y en su historia encontramos que se ha llevado a cabo el desarrollo del preguntar humano:

> Cuando se introduce el estudio de las ideas filosóficas se encuentran con que éstas no pueden darse separadas de la historia en que se producen; de la influencia que esta última ejerció sobre ellas y en juego de relaciones de los acontecimientos económicos, sociales, políticos y culturales, que en cierto modo las determinan.[8]

[8] Horacio Cerutti y Mario Magallón Anaya, *Historia de las ideas latinoamericanas…, op. cit.*, p. 22.

Este proceder, consecuencia de las actividades humanas en situación, hace visible la continuidad de la inquietud de los individuos por conocer sobre su entorno, por ejemplo, su conocimiento perteneciente a la realidad, el mundo circundante, el ser, Dios, etcétera, lo que nos remite reflexionar sobre temas llamados permanentes de la filosofía, aquellos que siempre saldrán a la luz a pesar de la época.

Por otra parte, la emancipación y la historia son factores que también se encuentran vinculados estrechamente, pues sus prácticas, en tanto ejercicios conscientes, comprometidos y responsables, permiten salvar o evitar la crisis e inestabilidad social, aunque la escisión de los propios miembros de la sociedad es la que da pie a este tipo de labores al ser entorpecidas en sus prácticas comunes.

No obstante, la visión enfocada no debe quedarse inserta en una cuestión de mera crisis mundial, pues la pretensión es trabajar sobre sucesos particulares, reflexionarlos y comprenderlos para construir un proyecto que dé razón suficiente ante las diversas problemáticas. Empero, la manifestación de la vida se concibe a partir de la unidad social a la que pertenece; esto es, tomar conciencia de la estructura de la sociedad porque es allí donde la crisis se hace manifiesta.

Esta necesidad responde al hecho ineludible del uso del pasado tal herramienta de reflexión en nuestros días, considerado como la utilidad de la historia para la vida, es decir, ir a la historia desde la vida. Así, la filosofía y la historia que sean practicadas deben tener un compromiso con la vida.

> Por esta razón será necesario volver los ojos a nuestra historia, a nuestra tradición, no para repetirla sino, por el contrario, para asimilarla y hacerla de ella experiencia que, por serlo, no tendrá ya que ser repetida. (…) Bienvenido este rigor y profesionalismo, pero entendiéndolo como un instrumento para cambiar una si-

> tuación que debe ser cambiada, y para mejor entender, también, una tradición que debemos asimilar tal y como la filosofía occidental ha hecho con su propia tradición. Filosofar, pura y simplemente filosofar, para resolver nuestros problemas, los problemas del hombre en una determinada circunstancia, la propia de todo hombre, para que a partir de éstas nuestra aportación a una tarea que es ya común a todos los hombres y, por ende, a todos los pueblos, a partir del nuestro, sin discriminación alguna.[9]

El ideal de liberación y realización en una sociedad es un hecho necesario, tanto en su interior como en su relación con otras comunidades, pues la emancipación exige el quehacer filosófico correspondiente a cada ser humano en un contexto determinado, en este caso, encausamos el concepto desde la perspectiva de América Latina y el Caribe, cuya consecuencia es un acto de emancipación mental que implica autonomía, como ejercicio de libertad. Así pues, la autonomía debe ser realizada con la razón, con serenidad, dando lugar al proceso de liberación como tránsito de la libertad. Entendiendo por Libertad una categoría ontológica, conceptual, pero además como facultad que posee el ser humano para realizarse dentro de sus condiciones de posibilidad. Hay que pensar la libertad con autonomía, responsabilidad y ética.

Desde la filosofía latinoamericana, las reflexiones sobre la realidad y sus consecuencias están constituidas por un análisis interdisciplinario, que exige un ejercicio de comprensión incluyente, donde la filosofía, la historia, la antropología, la ciencia, entre otras áreas de estudio, requieren de un diálogo flexible y abierto, pues "deben ponerse en cuestión: los fundamentos filosóficos, políticos, sociales, éticos, estéticos y culturales de

[9] Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969, p. 81.

un filósofo y de una época histórica, como de cualquier forma propia de filosofar y de hacer filosofía desde un horizonte histórico de sentido".[10]

El ambiente que involucra nuestras investigaciones, está permeado por el diálogo abierto y horizontal de discusión sobre los temas de mayor urgencia a tratar, con el intercambio de experiencias humanas entre los sujetos en convivencia permanente. De acuerdo con ello, basta decir que las conductas de este tipo contribuyen al incremento de la capacidad creadora de "la modernidad utópica latinoamericana", como diría Mario Magallón, claro está, y puntualiza con lo siguiente: "Todo ello realizado para construir una 'gramática utópica', y una 'taxonomía ético-axiológica de la utopía', transida por el proyecto existencial humano en situación".[11]

Es indispensable dar sentido óptimo a la concepción de utopía, pues ello trazará la vía analítica estructural y la puesta en marcha de la crítica sobre el camino que se pretende tomar, nuestro referente siempre será la realidad sociohistórica, donde está inmersa la cultura como producto humano.

Leopoldo Zea enfocó una visión incluyente, en varias ocasiones, ante el proceso del cuestionamiento, que no es exclusivo del europeo, sino correspondiente a cualquier sujeto, sea de dónde sea éste. De tal manera que "El poseedor de este Verbo, logos o Palabra lo es el hombre, insistimos. Y es, entre los hombres, el filósofo el que hace este instrumento la virtud de su existencia".[12]

Recordemos que la modernidad en nuestra América ha sido múltiple y diversa, no es característica única la racionalidad ce-

[10] Mario Magallón Anaya, *Historia de las ideas filosóficas*…, *op. cit.*, p. 238.

[11] M. Magallón Anaya, "Reflexiones filosóficas desde nuestra América", *op. cit.*, p. 56.

[12] Leopoldo Zea, *op. cit.*, p. 10.

rrada, la actitud uniforme y excluyente; también presentó una posición plural y tolerante ante las situaciones que acontecían, y como diría Mario Magallón:

> Es necesario e imprescindible devolver el rostro humano al mundo. Volver al espíritu de la modernidad múltiple alternativa, recuperar los matices ideológicos de los conflictos que la atraviesan desde el presente en el cual se unifica el pasado y el futuro. La modernidad alternativa latinoamericana, a diferencia de lo que hoy domina en el imaginario colectivo: la desesperanza y el desencanto, empieza a hacerse presente con intensidad inusual poderosísima, la recuperación del pasado histórico, del sujeto social, de la metafísica, de la ontología, de las formas discursivas dialécticamente integradoras de la totalidad del conocimiento.[13]

Sin duda alguna, el quehacer filosófico americano es una consecuencia de la modernidad, la cual, sienta las bases para los ejercicios liberadores de América Latina y el Caribe. No sorprende que la impresión del europeo ante el americano causara gran inquietud en relación a su esencia humana; su interrogante giraba en torno a la relación del imaginario moderno adquirido por los mismos europeos que especulaban sobre nuestra América.

> Esto es, puso en tela de juicio la posibilidad de tal justificación si la misma no iba acompañada de pruebas de que no sólo eran semejantes sino reproducciones, calcas, reflejos de lo que los europeos consideraban como lo humano por excelencia. Nuestro filosofar en América empieza así con una polémica sobre la esencia de lo humano y la relación que pudiera tener esta esencia

[13] Mario Magallón Anaya, *Reflexiones éticas y políticas de filosofía desde un horizonte propio*, México, CIALC/UNAM, 2012, p. 63.

con los raros habitantes del continente descubierto, conquistado y colonizado.[14]

Puede comprobarse lo anterior en las manifestaciones intelectuales que acontecieron desde la época novohispana, donde encontramos que no se hace un quehacer ignorando la realidad. Recordemos a los criollos ilustrados que partieron de la necesidad y urgencia de proponer soluciones ante difamaciones y falsos problemas que se plantearon sobre nuestra América. Pongamos el caso del filósofo mexicano Juan José de Eguiara y Eguren, quien respondió a las infamias de un alicantino que se atrevió a difamar al continente americano, con especial atención en México. Para Eguiara fue imprescindible realizar una obra que abarcara la producción intelectual de México y, en general, de América Septentrional. Con un enfoque orientado hacia la valoración y el aprecio a su patria, la intención fue mostrar las producciones intelectuales que en el Nuevo Mundo se realizaban y, con ello, argumentar que había las mismas capacidades intelectivas que en Europa o cualquier continente. Porque la razón y la inteligencia son un atributo humano y no son exclusivas para ciertos seres humanos de alguna zona en particular. Ante semejante hecho, nuestro filósofo novohispano escribió una importante obra, que por desgracia no concluyó, la cual, lleva por título: *Biblioteca Mexicana*. El motor para escribir la obra fue la ofensa y desprecio que sobre América realizó el deán de Alicante Manuel Martí,[15] ya que éste

[14] Leopoldo Zea, *op. cit.,* p. 13.

[15] Manuel Martí nació en Oropesa, provincia de Castellón, España, estudió Filosofía y Letras Clásicas, "ilustrado príncipe de la Iglesia y poseedor de enorme biblioteca, promotor de la edición de obras relativas a España, como la de los *Concilios Españoles*, y mecenas del bibliógrafo Nicolás Antonio." Se instaló en Alicante tras su rechazo a ser Bibliotecario Real. Desde ahí continuó su vida intelectual. *Cfr.*, "Estudio preliminar de Ernesto de la Torre Villar", en Juan José de Eguiara y Eguren,

se atrevió a difundir ideas equívocas sobre las producciones científicas e ideas humanistas que se generaban en la América Septentrional, con especial énfasis en México.

El argumento del alicantino lo hallamos en una carta que escribió al joven adolescente Antonio Carrillo, en el año de 1736, que lleva por título "Manuel Martí desea amor y salud al joven de claras prendas Antonio Carrillo". En ese documento critica y niega toda posibilidad de cultivar el saber, las letras y, en general, el desarrollo de las humanidades en la Nueva España. Martí expresó su perspicaz inquietud al joven con las siguientes palabras:

> Pero vamos a cuentas, —le dice— ¿A dónde volverás los ojos en medio de tan horrenda soledad como la que en punto a letras reina entre los indios? ¿Encontrarás, por ventura maestros que te instruyan, pero ni siquiera estudiantes? ¿Te serás dado tratar con alguien, no ya que sepa alguna cosa, sino que se muestre deseoso de saberla, o —para expresarme con mayor claridad— que no mire con aversión el cultivo de las letras? ¿Qué libros consultarás? Buscar allá cosas tales, tanto valdría como querer trasquilar a un asno u ordeñar a un macho cabrío. ¡Ea, por Dios! Déjate de simplezas y encamina tus pasos hacia donde te sea factible cultivar tu espíritu, labrarte un honesto medio de vida y alcanzar nuevos galardones. Más por acaso objetarás: ¿Dónde hallar todo eso? En Roma te respondo" (…) "Por más —le dice— que el conseguir cuanto he dicho te será hacedero, según es de condición apacible tu genio, grandes las prendas que te adornan y singular la benevolencia y afición con que nos tratas, nunca pierdas de vista que no vas allá a pasear sus callas, ni a llevar una vida ociosa ni a perder el

---

Biblioteca Mexicana, Prólogo y Versión española de Benjamín Fernández Valenzuela, Estudio preliminar de Ernesto de la Torre Villar con la colaboración de Ramiro Navarro de Anda, México, UNAM/Coordinación de Humanidades, 1986, 5 Tomos, p. CCXXIII.

> tiempo en visiteos y otras ocupaciones propias de pretendientes. Para fines tales ¿qué más da Roma que México?[16]

Para Eguiara fue fundamental desmentir y aclarar que los que han opinado contra la cultura e inteligencia son seres humanos de poca reflexión, faltos de conocimiento e incluso, faltos de sentido común, porque no es posible formular argumentos sin la certeza de qué se requiere para su afirmación.

En este asunto, el deán alicantino no tenía ningún fundamento para hablar mal de México, ya que el joven Antonio sólo mencionó su deseo de venir al Nuevo Mundo pero no especificó dónde exactamente quería instalarse. Por tal motivo, Eguiara y otros intelectuales amigos suyos, coincidieron en la crítica elaborada contra Martí por mostrarse ignorante en cuanto a la geografía de nuestro continente.

Al estudiar a Eguiara encontramos en él un fuerte interés por reivindicar la cultura, difundirla y trascenderla; pero sobre todo, que se vea reflejada en las prácticas cotidianas de la sociedad, es decir, en su moral.

Este filósofo es claro ejemplo de un intelectual preocupado por un quehacer intercontextual, por resolver problemas que apremiaron la existencia humana. De igual manera, los filósofos jesuitas, criollos mexicanos expulsados en 1767, en ocasiones adoptaron la posibilidad de un humanismo mexicano, el cual, comenzó cuando los ideales renacentistas se desvanecieron e inició la realización de un nuevo paradigma humano, cuya característica primordial es la inclusión. Nos referimos a un humanismo que amplía las formas de tolerancia y respeto por los derechos del ser humano, donde el indio ya no es desprovisto de atención, pues él también es parte de la sociedad. La existencia de una voluntad que comprendió al trasfondo de

[16] Eguiara y Eguren, *op. cit.,* pp. 50-51. Las cursivas son del autor.

la meta suprema del Renacimiento en general. Para el caso podemos mencionar algunos filósofos criollos mexicanos, humanistas preocupados por el verdadero sentido del ser humano, tales como Rafael Campoy, Francisco Javier Alegre, Francisco Javier Clavijero, Andrés Cavo, Pedro José Márquez, entre muchos otros, mexicanos y latinoamericanos. Así como ellos, contamos con una serie de pensadores que se encuentran en el olvido, o simple y sencillamente en el anonimato intelectual.

De lo anterior, se deriva el asunto de la búsqueda constante de identidad, que lleva consigo la intención de afianzar su singularidad, cuyo requerimiento obedece a la carencia de unidad social. Tener conciencia de esa carencia es ya un pretexto para continuar con la construcción político-ideológica de la idea de nación. Entendamos que:

> La "identidad" es [...] algo que puede faltar, ponerse en duda, confundirse, aunque el sujeto permanezca. Su ausencia atormenta, desasosiega; alcanzar la propia identidad es, en cambio, prenda de paz y seguridad interiores. La identidad responde, [...] una necesidad profunda, está cargada de valor. Los enunciados descriptivos no bastan para definirla.[17]

La identidad se manifiesta en la necesidad de la auto-identificación, la cual, requiere una comunidad en búsqueda de su unidad social, que sea capaz de identificarse a sí misma. La intención es manifestar con claridad y soltura la pertenencia a una unidad social; no obstante, es importante reconocer que dentro de la unidad, llámese patria o nación, los individuos que la conforman integran en su interior diferencias políticas, ideológicas, sociales y hasta culturales. Dentro de las sociedades

[17] Luis Villoro, *Estado plural y pluralidad de culturas*, México, Paidós/UNAM/FFyL, 1998, p. 64.

existe una conciencia colectiva donde se gesta constantemente la cultura; sin embargo, es ahí donde los problemas tienen su origen la mayor parte de las veces. Es decir, se trata de una cultura entendida como aquella comunidad que comparte una tradición cimentada a lo largo de su historia; tiene una lengua en común, valores, instituciones y prácticas comunes; en síntesis, es posible decir que tal comunidad tiene como fin desarrollar un proyecto colectivo.

Ahora bien, con frecuencia se presenta lo cuestionable que resulta ser la identidad propia, o bien, desaparezca, o falte o ponga en duda. El conflicto parte de la exigencia de una figura representativa para la comunidad, donde encontramos esta manifestación de una práctica de poder como representación simbólica de imaginarios dentro de la misma sociedad, porque:

> Los poderes y las ideologías políticas, para dar unidad a la comunidad y marcarle un sentido a su acción suelen hacer explícita una interpretación de la nación, que se manifiesta en imágenes simbólicas y en nociones sobre sus orígenes y metas.[18]

Un análisis del tópico que más aqueja a la sociedad es el desgarramiento ideológico. De tal modo que, entre las diferentes formas de expresión humanas, hallamos de trasfondo un planteamiento de índole analítico, pero muchas veces carente de enfoque crítico, entorpeciendo de manera considerable las acciones emancipatorias. Este ejercicio se realiza a través de concepciones equívocas de cultura e historia, utilizados como instrumentos de mando para una realización ideológica. Sin embargo, es necesario que también sea reflexionado nuestro planteamiento desde la vía filosófica, para frenar los estadios

[18] *Ibid.*, p. 71.

estructurales que ejerce el sistema con intención de dominar y oprimir a la sociedad.

A la par del análisis ideológico, el tema de la globalización es inquietante porque en él están incrustadas las preocupaciones del sometimiento en el que está nuestra América.

> La globalización es la culminación de la expansión de los Estados europeos a través de las formas imperiales de colonización. […] la globalización se ha convertido en el fruto de una victoria política y en la imposición del modelo de Estado de las sociedades occidentales, especialmente de la norteamericana. Pensar el futuro desde el presente para comprender el pasado partiendo de una perspectiva latinoamericana significa, entre otras cosas, profundizar sobre los problemas económicos, políticos y sociales en los que se encuentra inmersa la región, en un mundo de desarrollo del capital globalizado.[19]

Este motivo ha sido causa de una toma de conciencia mediante la actitud crítica ante el mundo circundante, con el compromiso y responsabilidad de los unos con los otros. Que busca crear lazos de confianza que nos permitan analizar y reflexionar las formas de concebir y llevar a cabo la justicia, la democracia, la igualdad, la equidad y la solidaridad.

En conclusión, la identidad debiera concebirse como la composición de voluntad y elección de los individuos que la constituyen, cuya unión forma el *pueblo*. Y el pueblo es: "… un grupo con una identidad propia, se entiende ahora por este término la suma de ciudadanos individuales, con independencia de su situación social, de su pertenencia a determinadas comunidades, clases, culturas".[20]

[19] Mario Magallón, *Historia de las ideas…*, *op. cit.*, p. 229.
[20] Luis Villoro, *op. cit.*, pp. 25-26.

El comienzo para la conformación de la unidad identitataria se encuentra incrustado en los ideales pertenecientes a la toma de conciencia para decidir la construcción y formación de una nación, que condiciona su propio estatus existencial de manera colectiva, que no siente la extrañeza de pertenecer al suelo que le ha visto nacer y desarrollar como individuo.

De esta manera, la pertinencia del quehacer de la filosofía política surge con intereses políticos bien establecidos, con necesidades proyectadas hacía la estabilidad político-económica que una sociedad requiere. El ejercicio democrático es un caso particular que se aborda en este horizonte, el cual, se nos ha presentado con matices utópicos que están lejos de llevarse a cabo en la realidad. Su intencionalidad está permeada por:

> […] las aspiraciones de igualdad, libertad, soberanía, equidad, justicia, participación, solidaridad, etc. Esta dimensión utópica de la democracia es la idea-fuerza a partir de la cual se ha dado las luchas sociales por las que se busca superar las inconsistencias y contradicciones, entre los postulados normativos de la democracia y sus limitaciones reales.[21]

La crisis de las democracias representativas está presente en América Latina y el Caribe. Es un hecho ineludible la incapacidad de aquellos que detentan el poder al no mantener los márgenes aceptables de legitimidad para gobernar de la mejor manera posible, de ahí que no sea casual ni extraño que los ciudadanos se sientan menos representados y tomados en cuenta en las decisiones que se toman dentro de su sociedad.

Los apuntamientos desglosados a lo largo del texto tienen como pretensión máxima ser una invitación a incursionar en el mundo filosófico y en nuestros imprescindibles del Pensa-

[21] Horacio Cerutti y Mario Magallón Anaya, *Historia de las ideas…, op. cit.*, p. 53.

miento Latinoamericano y Caribeño. Tengamos claro que los intelectuales mencionados, y muchos otros, no son producto del azar o de una generación espontánea, sino del trabajo cultural que se realizó poco a poco y se sigue llevando a cabo desde la llegada de los primeros evangelizadores.

Por tal motivo, urge poner a la vista la valía de sus reflexiones, no sólo para adentrarse en la labor filosófica, sino para comprender las verdaderas raíces que conforman nuestro ser latinoamericano e incluso el caribeño.

Esperamos que la labor metodológica no sea asunto menos importante dentro del ejercicio investigativo. Deseamos que este trabajo sea un incentivo más para prolongar el estudio de nuestras filosofías, reveladoras todas ellas, de nuestras raíces identitarias, y un punto de partida para el desarrollo de nuevas tareas del filosofar nuestroamericano.

Bibliografía

Cerutti Guldberg, Horacio, Mario Magallón Anaya, *Historia de las ideas latinoamericanas ¿disciplina fenecida?*, Casa Juan Pablos-Universidad de la Ciudad de México, México, 2003, 181 pp.

Eguiara y Eguren, Juan José de, *Biblioteca Mexicana*, Prólogo y Versión española de Benjamín Fernández Valenzuela, Estudio preliminar de Ernesto de la Torre Villar colaboración de Ramiro Navarro de Anda, UNAM/Coordinación de Humanidades, México, 1986, 5 Tomos.

Magallón Anaya, Mario, *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la Historia*, UNAM/CCyDEL, México, 1991, 303 pp.

___________, *La Filosofía, tradición, cultura y modernidad desde América Latina,* Universidad Autónoma de Sinaloa, Culiacán, 2007, 206 pp.

___________, *Historia de las ideas filosóficas (Ensayo de una filosofía y de cultura en la mexicanidad),* Editorial Torres Asociados, México, 2010, 262 pp.

___________, *Reflexiones éticas y políticas de filosofía desde un horizonte propio,* CIALC/UNAM, México, 2012, 177 pp.

___________, "Reflexiones filosóficas desde nuestra América", en *Cuadernos Americanos*, Nueva Época, Julio-Septiembre, vol. 3, núm. 121, UNAM, México, 2007.

___________, "Ideas Políticas: La democracia realmente existe en América Latina.", en Mario Magallón Anaya y Roberto Mora Martínez, (coords.) *Historia de las ideas: repensar la América Latina*, México, UNAM/CCyDEL, 2006.

Villoro, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós/ UNAM/FFyL, 1998.

Zea, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más,* Siglo XXI, México, 1969.

INSCRIPCIÓN DE LA HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA

Juan de Dios Escalante Rodríguez[1]

Para *Eliane*:
Por los buenos tiempos de historiar ideas

José Gaos y la Historia de las ideas como "disciplina"

Las ideas han existido desde antes de que Platón hablara de ellas. Son forma de expresar lo humano e imaginar mundos y existencias humanas. En ellas está implícito un lenguaje, una forma de mirar el mundo, de construirlo y transformarlo. También de hacer historia, pensamiento, filosofía, ciencias, disciplinas, teorías y conceptos, va acompañada de un historiar esas ideas. Esta necesidad, es menester recordar, de historiar el conocimiento filosófico surge como exigencia moderna con Hegel, en su *Introducción a la historia de la filosofía,* escrita entre 1822 y 1844.[2] Pero es mucho antes, incluso desde la misma

[1] Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM y de la Universidad Pedagógica Nacional, UPN. Correo electrónico: dedios.escalante@gmail.com

[2] G. W. F. Hegel, *Introducción a la historia de la filosofía*, México, Aguilar, 1984.

formulación de las ideas, que el ser humano tiene inquietud de saber lo que sucedió en el pasado y cómo se han expresado aquéllas. Platón fue quien pensó las ideas y además se esforzó por dar cuenta reflexivamente de su existencia, naturaleza o índole puestas en función de la totalidad de lo existente. También es desde Platón que existen dos percepciones de lo que son las ideas. Sería menester historiarlas en sus diferentes contextos. Por lo pronto, nos basaremos en la formulación de Gaos sobre la existencia de dos nociones de las ideas. "Una, —dice Gaos— las que tienen una *sustancialidad* y la *causa* del resto de la totalidad existente; la otra, la de que carecen por completo de tales *sustancialidad* y *causalidad*, no siendo por el contrario míseros accidentes y afectos de entidades…".[3] Gaos menciona que a estas ideas son a las que se debe fincar una tradición, ya que representan las que se proponen el contextualizarlas con lo político, lo social y lo económico, dentro de un ámbito antropológico y cultural de nuestra circunstancia. Son las ideas históricas las que nos dan vitalidad en la existencia óntica y fenoménica. A ellas será a las que haremos referencia pero situándolas espacial y temporalmente en América Latina. Veremos su proyección e implantación de sometimiento y opresión sobre los habitantes de Latinoamérica.

Situadas en América, las ideas que se formulan antes del arribo de los españoles, también lo han sido en los diversos ámbitos de la cultura, lo social y lo político. La llegada de Gaos marca el camino que ha de recorrer una disciplina excluida por lo academicista, gracias a su orientación con lo social y lo político, también por su planteamiento de que la lógica no es la realidad sino un medio para llegar a la verdad en circunstancia.

[3] José Gaos, "Notas sobre el objeto y el método en la Historia de las Ideas (1969)", en *Obras Completas, Historia de nuestra idea del mundo*, tomo XIV, México, UNAM, 1994, p. 21.

Gaos cita en este sentido a su maestro Ortega: No hay propiamente "Historia de las ideas";

> […] Ninguna idea es sólo lo que ella por su exclusiva apariencia es. Toda idea se singulariza sobre el fondo de otras ideas y contiene dentro de sí la referencia a éstas. Pero además ella y la textura o complexo de ideas a que pertenece, no sólo ideas, esto es, no son "puro sentido" abstracto y exento que se sostenga a sí mismo y represente algo completo, sino que *una idea es siempre reacción de un hombre a una determinada situación de su vida*. Es decir, que sólo poseemos la realidad de una idea, lo que ella íntegramente es, si se le toma como concreta reacción a una reacción concreta. Es, pues, inseparable de ésta… He aquí el primer principio de una "nueva filología": *la idea es una acción* que el hombre realiza en vista de una determinada circunstancia y con una precisa finalidad. Si al querer entender una idea prescindimos de la circunstancia que la provoca y del designio que la ha inspirado tendremos de ella solo un perfil vago y abstracto. Este esquema o esqueleto impreciso de la efectiva idea es precisamente lo que suele llamarse "idea" porque es lo que, sin más, se entiende, lo que parece tener un sentido ubicuo y "absoluto". Pero la idea no tiene su auténtico contenido, su propio y preciso "sentido" sino cumpliendo el papel activo o función para que fue pensada y ese papel o función es lo que tiene de acción frente a una circunstancia frente a la cual representa su activo papel y ejercita su función. …Ahora bien, de los abstractos no hay historia: ésta es el modo de conocimiento requerido por la peculiar realidad que es la vida humana. Sólo de una función humana viviente y tal como es cuando vive, esto es, cuando funciona en el conjunto de una existencia, cabe una historia…[4]

¿Qué obstaculizaba la necesidad de una historia de las ideas en América Latina para fincar una tradición si la hemos erigi-

[4] Citado en: José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1982, pp. 20-21. El subrayado es mío.

do sobre una formulación en síntesis con lo europeo y con la acción en circunstancia?. Tradición que, a la llegada de los españoles y al mismo surgimiento de una realidad en condiciones de sometimiento, crearon una circunstancia propia, de coloniaje, es allí donde se necesita saber qué elementos teníamos y reconstruir el pasado. Hacer una nueva interpretación, desde la Hermenéutica Analógica, de las ideas del pasado.

La tradición de historiar las ideas tiene un fin humano porque ellas son el espejo de lo que el ser humano actúa en lo cultural y toma conciencia de sí en su ambiente e historia. No importa de qué espacio, latitud, cultura, se presenten, siempre estarán entrelazadas en el observar de lo humano en lo diverso y en las formas en que se tejen con otras culturas, pues no hay culturas puras, todas están "contaminadas" y relacionadas con otras.

Esta tradición es la que ha marcado un hito en el pensamiento de emancipación y búsqueda de futuro que dé sustento a la libertad, para encontrar caminos propios de y para los habitantes de América Latina, ónticamente situados y en relación con el mundo.

Tal es el caso del nacimiento de una disciplina, en tierras de estos seres históricos, que amaneció con el día atrasado, con trabajo por delante y con ideas de "arar en el mar". Un nuevo horizonte se abrió a la llegada de ideas que se convirtieron en originales cuando se entrelazaron con estas tierras y ambiente prístino, al mismo tiempo que se convertían en objeto de historiarse, objeto de historia, a diferencia de las ideas platónicas, de tierras lejanas, que suelen leerse como esencialmente ahistóricas o antihistóricas, oriundas europeas, de forma universal impuestas como *imperio de las categorías*.

Las ideas de una historia que no se termina por escribir y se tiñe de rojo pálido en todos los sentidos: sangre, resistencias, huelgas, muertes y pintura de protestas en América Latina. Esto

es lo que recoge una historia de las ideas, que desde lo académico grita consignas rigurosas y de apertura para el cambio social y político de estos horizontes sociales y conceptuales siempre abiertos. Es la Historia de las Ideas la que nos presenta algunos de los problemas metodológicos con los que se comenzó a fundamentar y difundir la "disciplina" en México.[5]

No se pretende hacer una rigurosa historiografía de la Historia de las Ideas por el simple hecho de que el trabajo general apunta a ver los puntos de confluencia entre las distintas disciplinas filosóficas e históricas dentro de un campo que se fue tejiendo *interdisciplinariamente,* o con formas de no especializarse en un pedazo de la realidad a lo largo de su consolidación en México y América Latina, y de los lazos que unen a estas disciplinas, subdisciplinas o campos del saber con el conocimiento "científico" practicado en América Latina. No queremos hacer el recuento sino simplemente mirar esos casos de "contingencia" que se fusionaron para hacer la jornada completa.

Es la condición de Colonia la que da pie a develar las ideas de subyugación, opresión, menosprecio, como las de DePaw, Sepúlveda, que engendraron inferioridad en los nacidos en estas tierras. Esa era la condición histórica que nos impusieron y que nos ponía a mirarnos en circunstancia. Pero no era sólo una realidad ontológica, sino imposiciones económicas, políticas y culturales, ónticas. Es allí donde surge la idea de no ver la realidad desde una óptica sino desde diversas perspectivas de la realidad, incluso desde el pasado "precolombino". Este pasado que también comenzó a influir en el modo en cómo plantear las ideas de emancipación, tal es el caso del regreso a lo indígena, el indianismo, la formulación del mestizaje, la circunstancia

[5] Gaos diferenciaba la disciplina "científica" Historia de las Ideas, así con mayúscula, para distinguirla de la historia de las ideas, es decir, de la realidad de las ideas en el acontecer histórico.

del criollo y su emancipación de España, que a la vez no quiso emanciparse de sí misma. Para el caso se construyeron conceptos como mestizaje, hibridación, yuxtaposición, en un entorno de semánticas impulsadas a cumplir con intereses imperiales, de coloniaje.

La Historia de las Ideas es una disciplina-síntesis-dialéctica de la que emanan varias actividades filosóficas, históricas y antropológicas para fundamentarse en una ontología y epistemología de sujetos marginados, oprimidos, subalternos de una región ónticamente diversa, de seres situados en su circunstancia histórico-social. "La Historia de las Ideas no debe restringirse a las «grandes ideas», religiosas, filosóficas, científicas, etcétera, sino extenderse a las más humildes ideas de los más humildes sujetos".[6] En esta dimensión la Historia de las Ideas va encontrando forma de enlazar una serie de disciplinas que a lo largo de la historia de la institucionalización de los saberes en América Latina, fueron separándose para especializarse en simples ramas del conocimiento con fines concretos de capitalismo en sus diferentes facetas.

En la Historia de las Ideas vienen a converger y a relacionarse varias de estas "especialidades" que en su momento estaban fragmentándose. La primera Historia de las Ideas es una disciplina comprensiva de la cultura, de la moralidad y de las mentalidades junto con una cronología de la historia socio-cultural, es decir, tiene una dimensión antropológica y filosófica que se muestra claramente en una idea del mundo.[7]

[6] José Gaos, "Notas sobre el objeto y el método en la Historia de las Ideas (1969)", en *Obras Completas, Historia de nuestra idea del mundo*, tomo XIV, México, UNAM, 1994, p. 777.

[7] *Cfr. Idem.*

La llegada formal de la Historia de las Ideas

El punto de partida es José Gaos, un transterrado español, último rector de la Universidad de Madrid en la República, y quien determinó parte de las características de lo que actualmente damos en llamar la Historia de las Ideas y Filosofía mexicana y Latinoamericana. Fue quien propuso algunas fuentes metodológicas que dieron sustento a un trabajo que años más tarde comenzara una labor titánica y que fuera a la vez marginado de los ámbitos académicos normalizados. Este aislamiento se debió a una profunda inclinación de la filosofía hacia la analítica y la fenomenología; y, en la disciplina histórica e historiográfica, hacia una fuerte tendencia por romper con el historicismo. Esto lo podemos constatar con los mismos discípulos de Gaos que fueron a formarse a Inglaterra. Entre ellos: Luis Villoro, Andrés Lira, Salmerón, Abellán y Rossi. No así su mejor discípulo, Leopoldo Zea,[8] quien continuaría con la cátedra Historia de las Ideas, formalizada en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM por Gaos y que posteriormente Zea continuara con el mismo nombre y quien además fuera uno de los difusores más ecuánimes de esta disciplina por todo el territorio latinoamericano.

> En 1948 se estableció en la Facultad de Filosofía y Letras la Cátedra de Historia de las Ideas en América, que quedó a mi cargo. Cátedra que en los últimos años se ha transformado en Seminario. Cátedras semejantes se han ido estableciendo en diversas universidades de Iberoamérica, como la que se encuentra a cargo del Doctor Arturo Ardao de la Universidad del Uruguay, así como

[8] José Gaos, *Confesiones Profesionales,* México, FCE, 1958. José Gaos en este texto menciona claramente que Leopoldo Zea es el que tiene un futuro prometedor en la filosofía latinoamericana y también describe el talento de los demás discípulos a los que envía a estudiar a Europa.

> otras más que se han establecido o que se proyecta establecer. Con estas cátedras y seminarios se ha querido fomentar entre los universitarios el interés por el estudio de nuestras ideas, pensamiento y filosofía, como base para una mejor comprensión entre nuestros países y aquellos de los cuales provienen muchas ideas que han sido adaptadas a nuestra realidad.[9]

De este Seminario que Zea continuó surgieron varios trabajos que mostraban las influencias de las ideas que se crearon en América Latina; ideas alemanas, desde Humboldt hasta el existencialismo de esos años, las influencias de José Ortega y Gasset, y que han representado gran importancia para esa época.

Si bien no hay libros de José Gaos que hablen específicamente de una teoría o fundamentación de esta disciplina, encontramos en varios de sus textos una provocativa sensación e inclinación hacia una forma de historiar las ideas y el pensamiento latinoamericano.[10] Aunque su labor filosófica va más allá de historiar las ideas, localizamos en sus escritos varios elementos que nos permiten vislumbrar la intención de instaurar una forma teórica y metodológica de hacer historia de las ideas filosóficas pensando siempre en el sujeto histórico, en el sujeto de carne y hueso que está inmerso en una realidad concreta.

Su propuesta, en general, era hacer una filosofía de la filosofía, que implicaba una Historia de la Filosofía y una Filosofía de la Historia, además de una Antropología Filosófica. Ya en 1944, en la segunda parte de su curso de metafísica, impartido en la facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, y que Gaos llama "Mi filosofía", menciona una fuerte determinación de lo que es su

[9] Leopoldo Zea, "Presentación", *Esquema para una historia de las ideas en Iberoamérica*, UNAM, México, 1956.

[10] Ver: José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1982; *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de Historia de las Ideas y la América Española, Obras Completas*, tomo IX, UNAM, 1992.

profesión en el sentido más amplio del término: "Mi filosofía de la filosofía es la filosofía de la historia de la filosofía", "pero la filosofía de la historia de la filosofía tiene el principio heurístico y hermenéutico en lo que la filosofía viene siendo en mi".[11]

Esta es una inclinación a mirarse introspectivamente y saber cuáles han sido los diferentes sentidos que ha tenido la filosofía a lo largo de la historia, cómo ha cambiado y cuáles han sido los referentes filosóficos con los que se mira la misma disciplina. No es una enajenación de la misma disciplina pues es una constante renovación del quehacer filosófico en continua crítica y reconstrucción, reformulación y reflexión crítica, en donde el mismo filósofo vive su circunstancia. Además, es una reivindicación del sujeto histórico marginado y de sus ideas puestas en su justa dimensión, en igualdad.

Encontramos a lo largo de su trayectoria académica un dinamismo que concuerda con su modesta propuesta de ser antes que filósofo un profesor de filosofía. Decimos modesta porque el mismo planteamiento de esta forma de ver a la filosofía es ya un punto de partida para tener claro cierto panorama de lo que sería su filosofía y su difusión de ésta.

La obra de José Gaos, recogida por sus discípulos años más tarde de su muerte en unas *Obras Completas*, la podemos situar en un contexto de fuerte avanzada del historicismo en México y el resto de América Latina. También podemos ubicar a la filosofía de Jasé Gaos en un mundo donde comienza a darse una fuerte tendencia a la especialización del conocimiento dentro de las Universidades latinoamericanas y del mundo. Es por esto que Gaos, con fuerte influencia de su maestro José Or-

[11] José Luis Barcárcel Ordoñez, "Prólogo a la edición española", en Leopoldo Zea, *José Gaos. El transterrado*, UNAM, México, 2004, p. 15. Barcárcel lo toma de: José Gaos, *Curso de Metafísica* II, Segundo semestre, *Mi filosofía,* Universidad Autónoma del Estado de México, t. II, 1993.

tega y Gasset y de García Morente, toma como bandera, ante esta especialización, una Antropología Filosófica que pondría al ser humano como centro de los debates, pretendiendo ver la totalidad de las cosas antes que la fragmentación del mismo ser humano. Muestra que la literatura, la poesía, el ensayo, son formulaciones concretas de un pensamiento que no es filosofía pero que tiene en sí el motivo filosófico con el que ve el mundo y su historia.

El centro de la tradición es Dilthey, recuperado e impulsado por su maestro Ortega y Gasset. Ellos son los que consolidan en esta tradición filosófica el historicismo y su sentido en la realidad, adjuntando una brújula a la construcción de una nueva racionalidad que se sustentó en la Razón histórica. Es la construcción de un saber filosófico tendencioso lógica y racionalmente. Es decir, no deja de lado la construcción epistemológica que fundamenta el conocimiento. Busca el fundamento del conocimiento de lo real que se pone en relación con el ideal de la acción. Gaos, al igual que Dilthey y Ortega, busca fundamentar con su crítica a la razón histórica, completar la tarea epistemológica que Kant dejó inconclusa con su crítica de la razón pura, pues la historia no puede partir de la razón porque la historia es devenir en el tiempo.

Con Gaos queda formulada una forma de filosofar y de hacer pensamiento. Que se refuerza con la tradición pero que cambia en el devenir histórico. Es un pensamiento filosófico que parte de una disciplina formalizada pero que va a otras carentes de institucionalización, que están también en esta realidad. Parte de la filosofía hacia otras, como la historia y la antropología, regresando a ver el mundo y formulando nuevas filosofías que serán en su circunstancia.

Tradición en el pensamiento hispanoamericano

La pregunta planteada desde diversos espacios sobre si existe una filosofía española y por ende una filosofía propia de los pueblos y naciones latinoamericanas, no fue en su momento sólo de epidermis, sino que requería darle nuevo sentido a la filosofía misma. Este mismo tema, que se ha vuelto necesario explicar cuando se expone lo que es la filosofía latinoamericana, suele quedar atrás con el debate entre Salazar Bondy y Leopoldo Zea, cuando este último argumenta tajantemente que sí existe una filosofía latinoamericana sin más. Pero fue todo este repreguntarse por la circunstancia histórico social en donde Gaos encuentra el meollo del asunto. Dice que ya Ortega, al igual que Ramos en México, se proponen encontrar esos fondos del debate sobre un filosofar propio, uno de España y el otro de una filosofía mexicana. Surge en estos personajes un problema sobre particularismo y universalismo. Pero es Gaos quien explica la relación del historicismo como una propuesta universal que es usada para hacer el planteamiento de lo particular, de pluralizar la filosofía, este fue el llamado talón de Aquiles y es donde se ha atacado a la filosofía latinoamericana.

La formulación histórica que hace la filosofía latinoamericana no es el de quedarse en lo hogareño y tratar sus temas sólo para lo propio. Ha buscado también incorporarse a esa historia universal de la filosofía, que sea reconocida como algo original dentro de lo que se realiza en cualquier parte ópticamente reconocida del planeta. De esta manera, ha planteado una búsqueda de lo universal, una verdad filosófica universal pero que no deje de ser relevante para nuestra propia realidad. Es aquí donde se da la formulación de las herramientas que usará la filosofía mexicana de Ramos, pero que también fue utilizada por Ortega y Gasset en su libro *Las meditaciones del Quijote,* y que Gaos ve muy similares. La propuesta filosófica planteada por Ramos

va desde el incorporar la filosofía a la historia, y viceversa, es decir, hacer una filosofía de la historia y una historia de la filosofía; hasta el incorporar las verdades filosóficas universales y circunstancias históricas particulares: el problema del universalismo y el particularismo, la ontología y el existencialismo. Dilemas epistemológicos y ontológicos que se resuelven en su momento, desde un nominalismo que se regenera en la condición de opresión de los pueblos pertenecientes a América. Esta condición social, política y económica es lo que da un ser propio en la historia, ónticamente situado. Leopoldo Zea formula el problema que propusieron Ortega y Ramos en su momento.

> Ramos tenía a su favor una expresión de la filosofía considerada como universal: el historicismo, el cual se presentaba como perspectivismo en la obra del hispano Ortega y Gasset. En su obra este pensador había iniciado la reflexión filosófica de la realidad que le era más inmediata, la española. Se podía filosofar, legítimamente sobre la realidad, sobre la realidad propia del español y la España que le había formado. No sólo se podía filosofar sobre el ser abstracto, sino sobre una expresión del ser en concreto. José Ortega y Gasset escandalizando a los españoles, como Samuel Ramos a los mexicanos, había hablado nada menos que de una filosofía del Manzanares. ¿Por qué entonces no iba a poderse filosofar sobre el hombre de México y su cultura?.[12]

La misma Historia de las Ideas como disciplina es parte de una tradición de pensamiento. Enmarcada en epistemológica y praxológica, se mira en el pasado la forma de trascender las circunstancias de opresión. Es en el pensamiento donde encontramos la manera de hacer lo que actualmente llamamos interdisciplina. Una forma subversiva contra lo académicamente establecido Es la resistencia de enfrentarse a las distintas maneras

[12] *Ibid.*, p. 49.

de conocer el mundo social y cultural con el que se pretendió subyugar a los pueblos americanos. Pero no como formulación de moda que busca instaurar regímenes académicos, sino que mira siempre las condiciones sociales en las que está inmersa. No se queda en la propia academia, va, más bien, a las condiciones de injusticia social y política de los seres culturales, sociales y políticos latinoamericanos.

> El pensamiento es aquel pensamiento que no tiene por *fondo* los *objetos sistemáticos* y *trascendentes* de la filosofía, sino objetos *inmanentes*, humanos, que por la propia naturaleza de las cosas, históricas, éstas, no se presentan como los eternos temas posibles de un sistema, sino como problemas de *circunstancia*, es decir, de las de lugar y tiempo más inmediatas y, por lo mismo, como problemas de resolución urgente…[13]

Esta tradición de pensamiento está afanada en no especializarse, en no caer en el error de enajenarse en un sentido solo de la realidad y abstraerlo para que no cambie nada de la realidad social, económica y política. Es un pensamiento no únicamente estético y que se afana por ser cortés en la claridad cuando se vuelve discurso, sino que tiene en la formulación la dimensión confusa entre lo pedagógico y lo político, "primordialmente *político* en el amplio sentido relativo a la comunidad cultural en su integridad… amplio sentido en el cual lo político es *pedagógico* en un sentido igualmente amplio, el del educativo".[14] Sobre este punto podemos citar la obra de Simón Rodríguez, maestro de Simón Bolívar, que propone ya una educación donde estuvieran en la misma aula hombres y mujeres, así como una educación socialista en América Latina en pleno siglo XIX. Aunque este

[13] José Gaos, *Obras completas. El pensamiento hispanoamericano. Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*, UNAM, México, 1993, p. 27.

[14] *Idem.*

pensador no está incluido en los análisis de Gaos, es necesario saber que su obra es de una trascendencia espectacular, por su sentido pedagógico y político.

Podemos conceptualizar el pensamiento de no especializado que se hace desde la Colonia hasta nuestros días, pues toca y conoce diferentes tradiciones en la ciencia, en lo social, económico, cultural, religioso y lo literario, dimensiones epistemológicas diferentes pero que están en una misma realidad. Esta forma de concebir la trascendencia de la circunstancia tiene una tradición y la podemos circunscribir en un contexto más social que intelectual.

El pensamiento que surge posterior a la Edad Media está dirigido hacia un humanismo, portento de lo social, en vísperas de lo político, igual que se manifiesta en América. Así, en aras por construir un mundo de justicia y democracia traído de los griegos y reforzado en la Ilustración. "El hombre es el igual del hombre": consigna que se mantiene a lo largo del tiempo y que es llevada a América por los jesuitas españoles.

Bajo esta tradición intelectual se va formando no una filosofía, ciencia, literatura ni estética, sino la suma de éstas pero partiendo de la filosofía hacia los demás saberes. Un pensamiento que trata de articular el mecanismo para no especializarse en una rama, tema, moda. Tradición que trae consigo el humanismo sin ser antropocentrismo. Un humanismo que trata de mirar la circunstancia en su totalidad. No es Ortega el primero que la ve, pero quizá quien sistematiza filosóficamente la idea y la línea del circunstancialismo, el mismo Ortega que nos da las bases para mirar ese pasado como intento de trascender la circunstancia. No tratamos de imponer una categoría que no es de ese pasado, pero pensamos en la forma en que podemos mirarlo con estas herramientas conceptualizadas en la misma tradición.

A partir de la llegada de los españoles a latitudes y realidades ajenas a ellos, se importa, al mismo tiempo, un pensamiento. No precisamente al pisar tierras americanas sino al arribar personajes cargados de un pensamiento general, imposibilitados o posibilitados de relacionarlo con un *Weltanshauung,* como Zumárraga y Quiroga, Fray Alonso de la Veracruz, Cervantes de Salazar y Ledezma.[15] Con el traslado, repatriación, cambio de materias, el pensamiento que se comienza a construir en esta América es ya impulso para la gestación de una tradición de pensamiento. A esto adicionaremos la aventura por tratar de deshacerse de una tradición cultural para adoptar otra. Este mundo de las ideas está inserto en el que va tejiendo la modernidad europea que se impone. Pensadores conocedores del renacimiento europeo, humanismo español, erasmismo mezclado con nominalismo que enmarca diferencia y unidad, pero que promueve el racionalismo y el empirismo. No obstante, en estas posiciones filosóficas y científicas contradictorias existe ya una originalidad de pensamiento que empieza a vislumbrar problemáticas en la circunstancia americana.

Esta circunstancia va a llevar a no mirar sólo posiciones metafísicas sino la realidad histórica de la que nacen los americanos. Así llegan las ideas de Nicolás de Cusa, Marsilio Ficino, Pico de la Mirándola, Erasmo de Roterdam, Nicolás Maquiavelo, Juan Luis Vives y Giordano Bruno; renacentistas conocidos por Zumárraga y de la Veracruz, quienes también eran conocedores de los clásicos como Platón y Aristóteles, sumado el utopismo de Tomás Moro.[16]

[15] *Cfr.* Bernabé Navarro, *Introducción de la Filosofía Moderna en México*, México, El Colegio de México, 1948.

[16] Mario Magallón, *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía Latinoamericana*, México, UNAM/CCyDEL, 2007, pp. 21-38.

Estas particularidades intelectuales, en una circunstancia en dónde se trataba de ver si los indios tenían o no alma, o los españoles derechos divinos de hacer la guerra, surge la necesidad de crear un pensamiento propio que supere esa realidad de opresión fincada en esa tradición humanista que se transformó en la búsqueda de una salida a la opresión.

Gaos, en su *Antología de Lengua Española* y *Pensamiento hispanoamericano,* va caracterizando y conceptualizando lo que es el pensamiento, de lo hispanoamericano y, en particular, de lo latinoamericano. El pensamiento no es especialista de una sola disciplina, sino de lo que caracteriza a nuestros pensadores desde el siglo XVII; como Zigüenza y Góngora, autor de una obra que se extiende "desde la astronomía, con conocimiento de la ciencia de un Copérnico, de la filosofía natural de un Descartes, a la poesía, pasando por la historiografía en variedad de formas que van desde el centro de la científica a la proximidad de la novela".[17]

Gaos, al momento de sistematizar estos fragmentos de pensamiento que giran en torno a un positivismo, liberalismo, romanticismo, retórica y hasta sofismo y la suma de algunos de ellos, para formar un pensamiento original, quizá ya eclecticismo, se ve identificado con la forma de hacer pensamiento sin demeritar su filosofía sistemática. Pero al momento de que Gaos penetra en el análisis de estos pensadores, se empapa de sus diversas formas de no ser especialistas y lo invitan a reivindicar la tradición perteneciente a un circunstancialismo americano. Es ya José Gaos juez y parte de la tradición que asume al momento de historiar las ideas. Para esto Gaos necesita de una forma sistemática de hacer esta historia. Y propone algunos

[17] José Gaos, *Obras completas. Tomo V. El pensamiento hispanoamericano. Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*, México, UNAM, 1993, p. 28.

elementos que dieron sustento a varios de sus discípulos para historiar ideas, pensamiento y filosofías propias.

Es un método, propuesta, forma que no escapa a la no especialización, a la de la circunstancia en la que Gaos está inmerso de historiar desde varias disciplinas, enmarcándose así en la tradición de un pasado que no parece tan lejano. Pues se puede hacer historia de las ideas pero no a secas. Hay que enmarcarlas. Además que no son sólo filosóficas que parten de un pensamiento que gira en lo pedagógico y en lo político, como él mismo dice. Forma y fondo a la vez de una misma necesidad historiográfica para conocer el pasado.

> Todo objeto como la América Latina es un objeto *histórico*, y un objeto histórico sólo puede ser objeto de una actividad de contenido historiográfico, de una actividad historiográfica, de historiografía. Porque historiografía, no es simplemente reconstrucción del pasado. El pasado no interesa últimamente por él mismo. Últimamente sólo interesa para construir el presente y el futuro. El presente es la única *realidad*. En él han de hacerse más o menos reales el pasado y el futuro. También éste… Ahora bien, de un objeto histórico como la América Latina forma parte un pensamiento. La historiografía de un objeto semejante no sería, pues, completa, si no fuese en parte historiografía del pensamiento respectivo.[18]

Gaos reformula la tradición de la que se siente parte con una propuesta de hacer historiografía científica, ya que eso era, según él, lo que se necesitaba en esos momentos. Pero sin dejar de lado las propuestas pertenecientes a la tradición de pensadores de los cuales hace la antología en su libro. Tradición que en la actualidad está nutrida de lo que Epicteto decía sobre los hechos y los discursos: hechos no son los que conmueven a los hom-

[18] *Ibid.*, p. 25.

bres, si no las palabras que se pueden decir sobre esos hechos. Esta reformulación la hace Reinhart Koselleck sobre la historia conceptual y la relación que tiene con la historia social a finales de la década de los 70, "La frase de Epicteto se sitúa en la larga tradición que, desde antiguo, se ocupa de la relación entre palabra y cosa, espíritu y vida, conciencia y ser, lenguaje y mundo".[19]

Empero, ya Gaos la había formulado desde mucho antes, sólo que apostando a una historiografía de las ideas sociales, políticas, culturales intelectuales y las más humildes, casi rayando en una propuesta de microhistoria con interesante tradición filosófica. También construyendo una formulación teórica de la ontología, epistemología, antropología filosófica y la historia. Para Gaos la propuesta de Heideger sobre el ser, existencialismo y el lenguaje; la conciencia, la fenomenología y la metafísica de Hegel y, por otro lado, las ideas del mundo, la historiografía de estas ideas, se fusionan para instaurar la reivindicación del ser humano, su naturaleza y su relación con el mundo.

Así, encontramos en esa línea de pensamiento a los jesuitas del siglo XVIII y los expulsados de México, llamados también "Padres de la mexicanidad". Vizcardo y Guzmán, Sor Juana Inés de la Cruz, Peralta y Barnuevo, Gamarra; héroes de la independencia como Hidalgo, Bolívar; los ideólogos Lafinur, Agüero, y Alcorta y Moreno; más los cubanos con tintes ya caribeños de Caballero, Varela y Luz y Caballero.

Lo que tiene de original esta tradición de pensamiento es que todos conocían no sólo la filosofía de Aristóteles, la Ciencia de Copérnico, la Poesía, la historiografía, y toda una serie amplia y diversa de elementos trascendentes de las llamadas ciencias exactas y naturales, puras y aplicadas, sino también las letras sagradas y profanas, el Teatro y la Literatura.

Bibliografía

Barcárcel Ordoñez, José Luis, "Prólogo a la edición española", en Leopoldo Zea, *José Gaos. El transterrado*, UNAM, México, 2004.

Hegel, George W. F., *Introducción a la historia de la filosofía*, México, Aguilar, 1984.

Gaos, José, "Notas sobre el objeto y el método en la Historia de las Ideas (1969)", *Obras Completas, Historia de nuestra idea del mundo*, tomo XIV, México, UNAM, 1994.

__________, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1982.

Magallón, Mario, *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía Latinoamericana*, México, UNAM/CCyDEL, 2007.

Navarro, Bernabé, *Introducción de la Filosofía Moderna en México*, México, El Colegio de México, 1948.

Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos,* Paidós, Barcelona, España, 1993.

METAFÍSICA DEL ORIGEN O FILOSOFÍA VIVA

Tezkoatl Mitzin Pérez Alvarado[1]

Una de las grandes interrogantes que ha aquejado a la filosofía es sobre su especificidad teórica y pertinencia práctica dentro del ámbito de las actividades humanas. Para defender la importancia de una ciencia o disciplina frente a la constante amenaza de ser vista como una actividad inútil e inconsecuente, y por lo tanto ser considerada como candidata a ser eliminada de la oferta formativa y laboral de una sociedad altamente tecnificada e interesada en la producción a gran escala, se debe demostrar su pertinencia como rama del saber humano, que no sólo cuestiona, sino también crea y propone soluciones viables para acortar los caminos de la comprensión infinita del mundo y el ser humano.

La cuestión radica en hacer ver a una sociedad productivista y progresista la necesidad de mantener vigente una ocupación aparentemente contemplativa y arcaizante como lo es la filosofía. El reto consiste en demostrar que la filosofía es actividad

[1] Licenciado en Filosofía, UNAM. Correo electrónico: larsarmstrong_27@hotmail.com

que produce a largo plazo, que se preocupa por lo material de forma diferente a la industria, porque su razón no es producir ni explotar, sino mejorar la estancia del hombre sobre el mundo. Que su contemplación no es pasiva, como la piensa la gran mayoría de la gente detractora de ella e incluso un alto número de sus profesionales, sino primordialmente activa; su reflexión es altamente fructífera al enfocarse en la nada fácil tarea de creación y transformación del mundo. Una filosofía contemplativa es filosofía muerta porque en esencia ella es la más radical de las ciencias, en tanto que es actividad pensante en sí misma y, por lo tanto, debe estar siempre inconforme con lo establecido.

Sin embargo, no es tan fácil llevar a cabo tan ardua empresa, porque se debe iniciar por presentar la base de dicho pensamiento particular, que lo hace distinto a los demás y justifica su necesidad de supervivencia; es decir, exponer su especificidad. Es en este punto cuando justamente los problemas comienzan, en el momento que la contradicción marca el andar de la filosofía por el mundo y su fundamento anula la pretensión transformadora y activa que se pretende defender.

Al cuestionar sobre el discurso que fundamenta la filosofía, las respuestas van enfocadas a resaltar la preocupación primigenia y natural del hombre por encontrar un argumento estable y único de la inmanencia. Parecería entonces que el pensamiento filosófico nació con la finalidad de encontrar o postular el único ente capaz de ser predicado de inmóvil y eterno, para que se desprendan las verdades sobre el mundo y la humanidad a partir de él. De esta forma, vemos que la filosofía y su ciencia primera, concebida así por muchos filósofos importantes dentro de la tradición, entre ellos Aristóteles, establecen la relación fundante y estrecha del pensamiento; filosofía y metafísica estarán siempre ligadas esencialmente.

Dicho esto, podemos afirmar que al preguntarnos sobre la filosofía lo hacemos también por la metafísica; luego entonces la pregunta ¿qué es la filosofía?, implica, a su vez, ¿qué es la metafísica?, de igual forma si nos cuestionamos ¿qué hace la filosofía? lo hacemos de la metafísica. Esto es, al hacer metafísica estamos haciendo filosofía, y viceversa.

Por ello resulta importante aclarar la labor misma de la metafísica dentro del pensamiento y la praxis, ya que existen malas prácticas filosóficas que se han desvinculado del mundo y dedican solamente a teorizar sobre lo absoluto, sin recordar que lo absoluto se expresa en el mundo. La principal preocupación radica en recordarle al mundo que la metafísica es, necesariamente, política, así como a su vez la filosofía es un ejercicio de poder. La metafísica abstracta y vacía no existe, porque necesariamente cualquier entelequia o universal es enunciado para explicar un particular, cualquier abstracción depende de la realidad compleja y material que busca apoyarse en la universalización para explicarse a sí misma o fundamentar una acción.

Actualmente resulta difícil concebir una metafísica viva o un abstracto móvil, pero es así como debe ser toda práctica filosófica, ejercicio vivo del pensar y del cuestionar, ejercicio *poiético*. Esta es la verdadera práctica filosófica que nos apremia y que debemos recuperar. Para hacerlo convenimos hurgar entre los orígenes de la práctica misma, recurrir a sistemas que rescaten fuentes epistémicas no racionales; voltear a los orígenes primeros de la filosofía, a las propuestas más cercanas al momento de concepción de un nuevo tipo de pensar, a los verdaderos pensamientos arcaicos que posibilitaron el surgimiento de la razón, pero teniendo como base al mundo irracional, a la vida misma.

Dentro de estos pensadores hay uno que ha significado un reto para toda la tradición posterior a él, tanto de interpretación como de interpelación, porque su filosofía es justamente punto de inflexión dentro del pensamiento occidental. Heráclito y su

filosofía es una propuesta oscura como la realidad, pero móvil como la vida, ya que plantea desde su arcaísmo la necesidad de establecer una relación dialéctica a manera de método para entender el mundo, en lo natural y lo humano.

Así mismo lo expresa Eugen Fink, en el primer párrafo de la obra que transcribe el seminario que él y Heidegger dedicaron a la investigación, o mejor dicho a un acercamiento, sobre el pensamiento de Heráclito. Fink nos dice:

> nuestro intento común de penetrar en el ámbito del históricamente influyente y gran pensador Heráclito, cuya voz —como la de Pythia— nos alcanza a través de más de mil años. Aunque este pensador tiene su hogar en el origen de occidente y queda ya, en esta medida, muy lejos en el pasado, no puede decirse al mismo tiempo que esté a nuestras espaldas.[2]

Y así como el filósofo nos habla cara a cara en nuestra contemporaneidad, habremos de exponer algunas tesis del filósofo, para mostrar cómo la metafísica en realidad tiene un trasfondo político y social, sin el cual sus constructos conceptuales quedarían invalidados al ser despojados de su parte práctica, que, es irrefutablemente necesaria, en tanto resultado de un ejercicio reflexivo dialéctico. Para ello nos apoyaremos en la reflexión que hiciera sobre el carácter político social de la filosofía griega arcaica, y que debería tener nuestra filosofía contemporánea, un filósofo ibero-americano del siglo XX; un tanto olvidado y marginado debido a su filiación teórico-política con la teología de la liberación, uno de los movimientos filosóficos más representativos de la izquierda latinoamericana.

Ignacio Ellacuría fue el nombre con el que se enfrentó al mundo convulsionado por la pobreza y la explotación, realidad

[2] Martin Heidegger, Eugene Fink, *Heráclito*, Barcelona, Ariel, 1986, p. 7.

que le permitió retomar los pensamientos antiguos desde otra perspectiva, que le develó el verdadero fundamento de la metafísica, que no es otro si no la problemática político-social del momento y del espacio por el cual se enuncia. Desde la visión del marginado es plausible entender que los conceptos metafísicos siempre están ligados con nociones de libertad y justicia, las cuales, fueron pensadas para ser traducidas en acciones concretas de emancipación real del mundo, lo que anula la visión reduccionista de pensar la libertad y la justicia como categorías meramente trascendentales que sólo son aplicables en el terreno de lo inconcreto.

Ellacuría nos invita a pensar de inmediato en la tarea del filosofar, desde el título de su obra, *Filosofía, ¿para qué?*, nos increpa a poner en suspenso nuestro supuesto saber e incita a repensar nuestros prejuicios. A tal interrogante, a pesar de nuestros deseos, no le da respuesta, sino la refuerza lanzando otra aún más contundente, ¿por qué esta continuada presencia de la filosofía en la base de la formación de la cultura occidental durante más de veinticinco siglos?.[3] ¿Será acaso por cuestión de erudición y cultura?. ¿O será más bien por cuestión de presunción académica, o por la necesidad de mantener viva una disciplina infértil pero clásica que nos liga con un pasado remoto?.

La respuesta a estas interrogantes, que desde una perspectiva postmoderna parecerían ser las mejores y únicas coherentes que se podrían dar para sostener la vigencia del pensamiento filosófico, es un rotundo No. Ellacuría sostiene que "inmediatamente hay que responder que No, la filosofía como erudición y cultura no es filosofía —no se puede enseñar filosofía; lo único que se puede enseñar es a filosofar; decía Kant—".[4] Esta es la premisa sobre la incapacidad e inviabilidad de enseñar pensa-

[3] *Cfr.* Ignacio Ellacuría, *Filosofía, ¿para qué?,* Nicaragua, UCA, 1998.

[4] Ignacio Ellacuría, *op. cit.*, p. 2.

mientos fabricados desde otras realidades que no responden a las actuales o locales, con el fin de hacerlas presentes y nos digan algo verdadero, como en su momento histórico lo hicieron, para regir nuestra conducta hacia el mundo.

Esto mismo ya lo había planteado Heráclito, en un primer momento, en el fragmento (22 B 1), donde afirma:

> Aunque esta razón existe siempre, los hombres se tornan incapaces de comprenderla, tanto antes de oírla como una vez que la han oído. En efecto, aun cuando todo sucede según esta razón, parecen inexpertos al experimentar con palabras y acciones tales como las que yo describo, cuando distingo cada una según la naturaleza y muestro cómo es; pero a los demás hombres les pasan inadvertidas cuantas cosas hacen despiertos, del mismo modo que les pasan inadvertidas cuantas hacen mientras duermen.[5]

Por eso, en un segundo momento, en el fragmento (22 B 2), asegura que "por lo cual es necesario seguir a lo común; pero aunque la razón es común, la mayoría viven como si tuvieran una inteligencia particular."

Las reflexiones heraclíteas nos permiten constatar como ya, desde la Grecia clásica, se pensaba que lo apremiante en filosofía no era enseñar construcciones prefabricadas desde una alteridad no vivida, sino al contrario, enseñar a pensar sobre lo real padecido desde el cuerpo presente. Lo fundamental es ese "seguir a lo común" que plantea Heráclito, en tanto se entiende cómo voltear los ojos a lo cotidiano para repensarlo y reconfigurarlo de manera adecuada, porque muchas veces lo social se deforma y acepta injusticias en su composición; es un volver a la realidad históricamente situada.

[5] Heráclito, Fragmentos, en *Los filósofos presocráticos,* Madrid, Editorial Gredos, 2008.

La apuesta es provocar que los hombres despierten del letargo en el que la cotidianeidad los ha enfrascado, para que se puedan acercar de manera crítica a ésta y la puedan re-plantear de otra manera; esto es justamente lo que significa enseñar a filosofar. Es así como se justifica el propio quehacer filosófico, ya que "quien se pone a filosofar inmediatamente entiende por qué debe haber filosofía y para qué sirve la filosofía".[6]

Vista de esta forma la filosofía, como un pensar actuante sobre la realidad, la metafísica, entendida como ciencia que posibilita toda reflexión filosófica posterior, cobra carácter eminentemente político. Esta situación nos puede llevar a rumiar teóricamente si en efecto la metafísica es aquella ciencia primera que plantea Aristóteles, o si, por el contrario, la política representaría en realidad la ciencia primera y la metafísica fuera una derivación teórica, ramificación del árbol del pensar. Para Ellacuría, y me aventuro a decir que también para Heráclito, el universo político representa la condición de posibilidad para que el pensamiento filosófico surja. Con base en esta reflexión, Ellacuría afirma que el filósofo

> fue filósofo porque fue ciudadano, esto es porque fue político, porque se interesaba hasta el fondo por los problemas de su ciudad, de su Estado, [...], no de un Estado que caía por encima de los individuos, sino de un Estado sólo en el cual los hombres podían dar la medida de su plenitud.[7]

La preocupación principal de la filosofía debe ser entonces darle al hombre las herramientas necesarias para que pueda configurar su realidad de manera justa. Precisamente la realidad donde se desarrolla la humanidad a plenitud es aquella que le es de manera natural a su ser, espacio que responde directamente

[6] I. Ellacuría, *op. cit.,* p. 2.

[7] *Ibid.,* p. 3.

a sus necesidades, en el que él es señor y no siervo, ese *topos,* necesariamente humano, es el político. De acuerdo con esto, la filosofía se convierte en una preocupación por el hombre mismo, porque "el verdadero problema de la filosofía está en el hombre mismo, en el conocimiento que el hombre debe tener de sí mismo y de todas las demás cosas sin las cuales el hombre no es ni puede ser sí mismo".[8]

En el fragmento (22 B 101) Heráclito nos dice "me investigué a mí mismo", sentencia que cobrará relevancia para toda la tradición posterior, especialmente para la socrática, en la que el principio de la ciencia es una investigación interior del ser humano, para que éste pueda discernir entre lo verdadero y lo falso dentro del conocimiento. Sólo autoconociéndose a sí mismo, el cuerpo puede llegar a conocer el mundo, en tanto que él es el sujeto que debe configurarlo a partir de ese autoconocimiento. Como nos dice Ellacuría, "sin saber y sin saberse a sí mismo, el hombre no es hombre, ni el ciudadano puede ser ciudadano".[9] Porque "lo que buscaba en ese saber era hacerse a sí mismo y hacer a la ciudad. Su saber es, por lo tanto, un saber humano y un saber político, [...], porque su objetivo eran la recta humanización y la recta politización".[10]

Bajo la luz de esta nueva apertura de la labor filosófica, las palabras del fragmento (22 B 119) que rezan: "el *ethos* es el *daimon* del hombre" se llenan de sentido, porque nos enfrentamos ante una filosofía que busca, como tarea principal, modelar el ser del hombre. El *ethos* entendido como el lugar donde habita el carácter, la manera en que los hombres se relacionan con su entorno y, por lo tanto, debe ser educado para que dicha relación no sea planteada en términos de injusticia. Como

[8] *Ídem.*
[9] *Ídem.*
[10] *Ídem.*

nos interpela Heráclito, en el fragmento (22 B 104), sobre los hombres, al cuestionarnos "¿Qué es lo que comprenden o se proponen? ¿Hacen caso a los aedos del pueblo y toman como maestro a la masa, ignorando que muchos son los malos, pocos los buenos?".

Sin embargo, el ejercicio metafísico contemporáneo se nos presenta, en la mayoría de los casos, como aquel que pretende ser filosófico y que no logra serlo. Su soberbia de saberse la ciencia primera ha llevado a la metafísica a la creación de un campo de aseveraciones formales universales, pero carentes de mundo. La metafísica se ha perdido en su paraíso de universales abstractos, que como tales no saben responder a la temporalidad humana que deviene en hechos concretos, individualizados y subjetivos. En su afán de inmovilizar el flujo continuo de la acción poiética de la realidad sobre el hombre y del hombre sobre su realidad fabricada, la filosofía se ha inmovilizado a sí misma. Es así como la primera disciplina científica acabó siendo una de las propias imágenes estáticas que proponía crear como fundamento eterno el dinamismo inasible de la vida.

La filosofía, asumida como la práctica metafísica por excelencia, se ha olvidado de su fundamento material, que es el mundo, de donde surgen las observaciones, cuestiones ónticas que determinan el quehacer del ente humano en tanto ser situado. La filosofía académica se nos revela entonces como disciplina funcional y administrativa más de oferta educativa propia del sistema capitalista neoliberal, convertida en un quehacer teórico ajeno al mundo, el cual, sin embargo, es su razón de emergencia. Con base en lo anterior, podemos afirmar que la metafísica se muestra como un ámbito reflexivo autónomo y autosuficiente, que sólo necesita de sus propias entelequias para subsistir dentro de una disciplina que por sí misma ya no encuentra cabida en un mundo altamente tecnificado.

Desde mi punto de vista, el desprestigio actual que padece la filosofía en el ámbito académico funcional, se debe precisamente a la asunción por parte de sus profesionales —entendidos éstos como profesores, investigadores, alumnos y escritores— de la necesidad de hacer una separación tajante entre teoría y praxis. Esta disociación antinatural del proceso reflexivo, radical para el quehacer filosófico auténtico, ha desmembrado, por no decir prostituido, por completo la labor del filósofo como interlocutor del mundo y creador de realidades, condenándolo a una labor de oficinista intelectual. El profesional de la filosofía egresa como aspirante a figura de culto académica, se proyecta a sí mismo como ídolo cerrado e incomprendido, incapaz de comunicar su erudición con agentes externos a sus selecto grupo de aduladores, por la simple y sencilla razón de que su saber no responde a las necesidades del mundo que lo interpela, sino que más bien, representa un tipo de reliquia que nos sirve de recordatorio de aquellos grandes momentos de iluminación humana, gracias a los cuales hemos logrado ser lo que somos, pero que en realidad nos son ajenos, distantes e inalcanzables.

La esterilización de la filosofía es consecuencia del proceso de vaciado de su contenido práctico, debido a su incapacidad para reformularse, actualizarse, pero sobre todo para auto criticarse. Esta carencia de actividad filosófica de la propia filosofía es una visión peculiar que ha encontrado cobijo y campo fértil en las famélicas praderas del pensamiento tercer mundista, en el que las humanidades han quedado relegadas a un tercer plano de subordinación, ante una colonización interna de tercer grado, ante la ciencia y la técnica. Esta práctica colonial del pensar y el actuar ha condenado a los filósofos y aspirantes a filósofos latinoamericanos a no ser filósofos y a no hacer filosofía, su formación profesional está enfocada en producir especialistas en filosofía occidental, se nos instruye para ser sucursaleros de un pensamiento que desde su concepción nos pensó como in-

frahumanos, como esclavos natos, como sirvientes y como sus eternos aprendices en el proceso de humanización.

Sólo cuando la verdad inminente de nuestro colonialismo contemporáneo se revela ante nuestra doliente sobrevivencia sobre un sistema que nos rechaza como iguales, es posible entender el porqué la necesidad de enseñar una metafísica apolítica dentro de las aulas universitarias tercermundistas, en las que se busca formar repetidores autómatas de represión y dominio, al bloquear la capacidad reflexiva y transformadora nata de todo ser humano.

Este vaciamiento gradual de la filosofía, a través de su práctica metafísica, responde a un proyecto específico de mundo, humanidad y pensamiento, concebido desde una matriz cultural particular que aspira a su universalidad a través de la exportación de su particularidad como modelo único de sobrevivencia. El movimiento cultural conocido como Ilustración, que desde sus inicios acompañó a la instauración y fortalecimiento del capitalismo como sistema de organización hegemónico de la vida humana, ha sido el motor del estancamiento práctico de la filosofía, ya que ha utilizado a la razón como instrumento y fundamento del dominio mundial y la ha despojado de su principal tarea: la crítica y la (de) construcción.

La Ilustración europea ha marcado el desarrollo humano guiado por la dominación de aquellos pueblos y civilizaciones que representan una afrenta cultural directa a su proyecto humanizador. Para alcanzar su ambicioso proyecto tuvo que hacer una modificación radical en la forma de ver al mundo, al hombre y a la filosofía misma, haciendo que todos los conceptos se adecuaran a su propósito, obligándolos a ser, desde ese momento, únicamente interpretados y representados desde su particular y cerrado horizonte hermenéutico de significación de mundo.

Es así como acudimos al nacimiento del imperio de la razón, donde ésta se convirtió en la medida absoluta de todo cuanto existe en un mundo mayoritariamente irracional. Se erigió como el modelo humano y civilizatorio por excelencia, al que todo pueblo, en cuanto humano, debe aspirar. En otras palabras, el mundo en su totalidad tuvo que pasar por un proceso de racionalización para que la nueva humanidad tuviera la consideración de voltearlo a ver. Ahora quien mira hacia abajo es la estructura sujeto, fría y vacía, objetivante y objetivada, trascendental porque en sí misma tiene un orden que debe imponer al mundo caótico que observa. Esta figura, que por nombre engaña sobre una mundanidad que no posee, es la encargada de llevar a cabo el giro copernicano dentro del ámbito filosófico.

Él (desde ese momento se le debe mentar con altas, dejando las bajas para la inferioridad de lo no estático) mediante su capacidad lógica de síntesis, expresada por los juicios que emite sobre el mundo para darle sentido, dentro de una existencia finita pero con capacidad de desbordamiento hacia lo infinito, representa el punto culminante de la racionalidad humana. Es así como el Sujeto cobró una preeminencia ontológica que en los sistemas filosóficos anteriores no había poseído y poco a poco se fue conformando como el ente metafísico por excelencia, a partir del cual se ordenaría el nuevo universo de la filosofía.

Este nuevo universo filosófico tuvo que llevar a cabo la ardua tarea de reinterpretación de la tradición filosófica precedente, con la única inspiración de mostrarle a la humanidad que ese momento representaba, para el mundo en su totalidad, el punto más álgido de la Historia humana, la culminación de un proyecto racional que había comenzado desde el primer momento en que la filosofía se había planteado como ciencia autónoma con los griegos. La filosofía de la historia planteada por los ilustrados presupone una ascendencia lineal hacia lo mejor,

hacia la perfección del espíritu a través de la experiencia de éste en el mundo y su consecuente purificación dialéctica a través del uso de la razón como arma emancipatoria. Es así como podemos entender por qué para Hegel la civilización germana de finales del siglo XVII y principios del XVIII, y de la cual él era hijo, representaba la culminación y perfección del proyecto civilizatorio emprendido por los griegos unos cuantos siglos atrás.

Esta manera de concebir a la historia sesgó de manera totalitaria el acercamiento de los filósofos con su tradición, ya que a partir de Hegel y sus contemporáneos la historia de la filosofía ha estado marcada por un claro esfuerzo ideológico de racionalizar su proceso histórico de evolución; lo que significó la búsqueda de todo aquel símbolo o proceso que pudiera pasar como antecedente del sujeto o de la razón pura, para extraerlo de su contexto original y erigirlo como el desarrollo característico de esa época específica del pensamiento humano y así demostrarle al resto de la humanidad como, desde siempre, los grandes hombres pensantes habían planteado ya la consecuencia lógica de que la filosofía debía desembocar en el reino de la razón autónoma.

Esto significó que todos aquellos elementos arcaicos que el pensamiento filosófico había recuperado no desde la razón, sino desde fuentes epistémicas alternas, como el mito o la cultura, fueran desechados sin más por los filósofos ilustrados, los cuales, veían en estas construcciones epistémicas una afrenta directa a su proyecto emancipatorio, en tanto que no erigían a la razón como el agente cognoscente por excelencia. Para los hijos acríticos de este proyecto, ya que el pensamiento haya sido capaz de librarse de aquellos lastres irracionales que mantenían unido al presente prometedor con un pasado salvaje y retrógrado, les pareció un avance inigualable dentro del ámbito del pensar. Les pareció, y les sigue pareciendo, que el mito y la cultura, por decir algunos ejemplos, no pueden constituir una base

epistémica lo suficientemente fuerte como para fundamentar una sociedad libre.

Sin embargo, la búsqueda inagotable de una propuesta alterna que le pueda dar respuesta al proyecto ilustrado, con el fin de denunciar su autoritarismo y pretensiones de dominación, ha provocado que varios filósofos se acerquen de manera crítica a la historia de la filosofía, específicamente hacia la manera en que la muestran los manuales de historia concebidos desde la ilustración, para así ver si en efecto las construcciones teóricas pasadas apuntaban hacia un reinado absoluto de la razón, o si, por el contrario, la razón representaba para ellos una herramienta más, pero no la única, dentro del proceso de construcción del conocimiento.

Para la mayoría de los pensadores arcaicos la razón no era la única, ni siquiera la principal fuente epistémica que fundamentaba el discurso pensante de las civilizaciones antiguas, ya que para ellas una filosofía sin práctica, como la concebimos sin problema hoy, era una filosofía infértil, sin razón de existir.

Aquí radica justamente la labor de la filosofía, el hacer que los hombres ya no sigan haciendo caso a la masa que los confunde y convierte en esclavos, sino que ahora puedan acercarse a ella desde una postura crítica para liberarse de la opresión que ella ejerce sobre ellos. Por eso, Ellacuría nos dice que el filósofo griego "filosofaba en su ciudad y para su ciudad, vivía para filosofar, pues filosofar era su vida".[11]

Porque en el acto mismo del pensar el hombre se juega la vida misma, ya que gracias a su acción podría llegar al ejercicio pleno de la autarquía, lo que significa la conquista total de la libertad; en otras palabras, hay que "entender este saber cómo un saber crítico y operativo; hacerlo en afán de servicio, con desprendimiento y libertad; poner en ello la vida hasta las últi-

[11] *Ibid.,* p. 5.

mas consecuencias".[12] Porque "sin filosofía, el hombre y la ciudad no pueden llegar a conocerse a sí mismo y mucho menos a realizarse como deberían".[13]

De esta manera es como el pensamiento filosófico se convierte en eminentemente ético y político, al cual, no le interesa hacer construcciones metafísicas vacías de todo contenido práctico, porque es justamente en el mundo de la praxis en las que los entes abstractos cobran sentido. Una metafísica sin poética es una metafísica muerta. Es por eso que debemos voltear la mirada hacia los orígenes de la práctica filosófica, para reencontrar el recto camino que nos oriente en nuestra aventura contemporánea. La base está en los griegos, en los más viejos, porque como dice Gadamer:

> A nosotros, que estamos atrapados en las aporías del subjetivismo, los griegos nos llevan una cierta ventaja en lo que se refiere a concebir los poderes suprasubjetivos que dominan la historia. Ellos no intentaron fundamentar la objetividad del conocimiento desde la subjetividad y para ella. Al contrario, su pensamiento se consideró siempre desde el principio como un momento del ser mismo. En él vio Parménides la guía más importante para el camino hacia la verdad del ser. La dialéctica, este antagonista del logos, no era para los griegos, como ya hemos dicho, un movimiento que lleva a cabo el pensamiento, sino el movimiento de la cosa misma que aquél percibe. Que esto suene a Hegel no implica una modernización abusiva sino que atestigua un nexo histórico.[14]

Pero no basta con simplemente recuperar la propuesta arcaica del quehacer de la filosofía y plasmarlo en un ensayo o en

[12] *Ibid.,* p. 6.

[13] *Ídem.*

[14] Hans Georg Gadamer, *Hacia la prehistoria de la metafísica,* Buenos Aires, Alción Editora, 1992, p. 4.

un libro, hay que tomar las enseñanzas en su sentido completo, amplio, y asumirnos como filósofos auténticos, es decir, como sujetos cambiantes y de cambio. Debemos superar la parálisis práctica que el academicismo nos ha impuesto como parte de un proyecto colonial global y regresar la mirada hacia la ciudad, hacia el campo, hacia la vida misma que nos interpela a cada instante. Debemos dejar de repetir y empezar a filosofar, en cada profesional de la filosofía está la tarea de desmontar su quehacer de un limbo de escritorio y comenzar a ensuciarse de vida. El reto de la filosofía contemporánea, más la que se practica en lugares históricamente marginados, es hacer que su práctica deje de ser un ideal doctrinario abstracto, una propuesta ética contemplativa. Por que como dice Gadamer:

> Sabemos que no es solamente la lengua de los griegos la que hablamos cuando hacemos filosofía. No sólo el nombre, sino también la tarea específica de la metafísica ha sido hallada por los griegos, y cuando investigamos la pregunta fundamental que se plantea en ella, la pregunta por el ser, [...], esto no es, entonces, un mero esfuerzo histórico, tampoco es, por lo demás, un contacto cualquiera con nuestros orígenes griegos. Pues cada contacto semejante tiene algo develador.[15]

En la *Crítica de la razón cínica,* Sloterdijk ya hacía una llamada de atención sobre la situación precaria y actual de la filosofía, nos dice que:

> desde hace un siglo, la filosofía se está muriendo y no puede hacerlo porque todavía no ha cumplido su misión. Por esto, su atormentada agonía tiene que prolongarse indefinidamente. Allí donde no pereció convirtiéndose en una mera administración de

> pensamientos, se arrastra en una agonía brillante en la que se le va ocurriendo todo aquello que olvidó decir a lo largo de su vida.[16]

Nos expone de manera cruda la verdad sobre nuestra mediocridad y nos remata diciendo que para la filosofía "su tiempo ya ha pasado. En nuestro pensamiento no queda ni una chispa más del impulso de los conceptos y de los éxtasis del comprender. Nosotros somos ilustrados, estamos apáticos, ya no se habla de un *amor* a la sabiduría".[17]

De nosotros depende que esta profecía se cumpla o no, si decidimos matar a la filosofía habrá que hacerlo bien, cortando de tajo su yugular para impedir que sea desangrada eternamente en una agonía interminable. Pero también podemos avocarnos a recuperar el sentido original del movimiento erótico que emociona al filósofo y lo conmueve a preocuparse por sus semejantes. En todos nosotros está la decisión de volver a amar al mundo o de matarlo para siempre.

Bibliografía

Ellacuría Ignacio, *Filosofía, ¿para qué?,* Nicaragua, UCA, 1998.

Gadamer Hans Georg, *Hacia la prehistoria de la metafísica,* Argentina, Alción Editora, 1992.

Heidegger Martin, Eugene Fink, *Heráclito,* Barcelona, Ariel, 1986.

Heráclito, "Fragmentos", en *Los filósofos presocráticos,* Madrid, Editorial Gredos, 2008.

Sloterdijk Peter, *Crítica de la razón cínica,* Madrid, Siruela, 2003.

[16] Peter Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica,* Madrid, Siruela, 2003, p. 13.

[17] *Ibid.,* p. 14.

FILOSOFÍA, ANALOGÍA Y CULTURA EN AMÉRICA LATINA

LA COMUNIDAD COMO PRINCIPIO DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA MAYA

Gabriela Jurado Rivera[1]

Quisiera, en primera instancia, hacer una breve aclaración con respecto al título y contenido que presenta este escrito: *La Comunidad como principio de la filosofía política maya.* Quizá para muchos, hablar de Filosofía desde el pensamiento y la vivencia de los pueblos mayas baste sólo para reconocer la existencia de los mismos como agregados culturales de nuestra nación multicultural, pero, no representa aún, una posibilidad universal y válida para todos en términos teóricos y prácticos. Es decir, todavía hoy, hay quienes consideran que no se puede hablar de Filosofía desde las categorías propias de una filosofía que parece estar determinada en un sólo contexto o, en uno específico, que no admite fácilmente horizontes distintos a los de su propia constitución.

Este ha sido un tema muy discutido porque pone en tela de juicio desde su ejercicio reflexivo, el nombrar la realidad con categorías filosóficas hechas de modo distinto a las de la filosofía que se asume única, y de la que se quiere distinguir, por esto

mismo, se considera que no se puede trascender más allá de lo mismo y, si se trasciende, no es filosofía desde esos parámetros.

Pero no es nuestro propósito entrar en esta discusión. Si hablamos de *comunidad,* de *filosofía* y de *política* es por el lenguaje que tenemos en común. Sin embargo,

> es importante mostrar que el filosofar está estrechamente vinculado a una lengua, a un sistema de expresión. Aún cuando se trate de un lenguaje artificial o formal, tenemos que ver con un sistema formado por las tradiciones y las convenciones. Todos estos sistemas de expresión son diferentes en aspectos fundamentales, esto aparece de modo más claro cuando uno ensaya filosofar en una lengua 'extranjera' [Pues] Las connotaciones de la lengua 'propia' no se encuentran más que parcialmente en la terminología 'extranjera'.[2]

Entonces, la primera intención es que reflexionemos desde el lenguaje y más allá de él y lograr un quiebre epistemológico que nos permita distinguir "nuevos" contenidos de estas categorías que, indiscutiblemente, no son propias de un sólo pensamiento y una sola filosofía.

Desde esta perspectiva, al agregarle maya al sustantivo filosofía no es con la intención de legitimar o convencer de que ésta sea una filosofía propiamente para lo maya, sino que estos conceptos y categorías sean reconocidos y validados universalmente; pero tampoco trataremos de adaptar lo maya a un concepto de filosofía que no se piensa desde su realidad concreta.

El propósito es ubicar espacialmente el modo de pensar de una cultura que tiene conceptos y categorías que dan razón de la realidad que se transforma y complementa dentro de una Comunidad que invariablemente nos acoge y considera.

[2] Franz Martín Wimmer, *Filosofía Intercultural ¿Nueva disciplina o nueva orientación de la filosofía?*, publicado en *Revista de Filosofía*, San José, núm. XXXIII, 1996.

Ahora bien, aunque decimos que trataremos la filosofía maya, no queremos, ni podemos, por principio de imposibilidad fáctica, hacerlo en referencia al pensamiento que integra a esta cultura, sino consideraremos sólo dos pueblos; tsotsiles (*b'ats'iviniketik*) y tojolabales (*tojolwiniketik*) que son parte de esta tradición cultural y, que si bien no constituyen hegemónicamente todo el pensamiento maya, sí son dignos representantes de esta vivencia, sabiduría y tradición.

Dicho lo anterior, trataremos de explicitar y poner a consideración lo que está implícito —en el ámbito del conocimiento y sabiduría— dentro de la cotidianeidad de estos pueblos, y hacer explícita la vivencia como normatividad comunitaria que fundamenta la praxis política de los mismos, a fin de que esta "nueva" concepción, pueda considerarse no sólo como forma distinta de entender la política sino como manera diferente de practicarla, y que ahora nos parece no únicamente posible sino necesaria de comprender porque, por un lado, ha hecho posible los levantamientos más significativos de nuestra historia reciente y, por otro, como dijimos antes, representa una posibilidad ante la insostenibilidad de una política jerárquica de dominación y, siendo trágicos, quizá de muerte colectiva.

Es decir, que represente para nosotros la posibilidad fáctica frente a problemáticas de nuestra realidad concreta, pues "la necesidad de otra política es una necesidad en última instancia práctica, ante la insostenibilidad *in thelong run* de una política de dominación globalizada".[3]

La comunidad

[3] Rafael Bautista, *Hacia una normatividad comunitaria de la Política. Elementos para pensar una descolonización de la política*, La Paz, Inédito, 2008, p. 5.

En sentido estricto existen dos maneras de enunciar el término comunidad: *Jlumaltik* y *Kosilatik*. Literalmente estos dos términos indican nuestra tierra.

La palabra *jlumaltik* está constituida sintácticamente así; las partículas, *j* al principio y *tik* al final del sustantivo, denotan lo que es de *nosotros,* pero no como apropiación deliberada sino modo de asumirse éticamente como *parte de*, lo que nos relaciona inexorablemente con lo que somos *nosotros*, lo que nos hace ser y estar sujetos.

Lumal, teklum, lujmal, lu'um son palabras que significan Tierra. De esta manera, *jlumaltik* literalmente significa nuestra tierra, pero más adelante veremos que el sentido es más extenso que la simple expresión tierra; que es nuestra o la tierra que nos pertenece y a la que pertenecemos.

La palabra *kosilaltik* está formada por las partículas *k* al principio y *tik* al final que, de igual forma, dicen de lo que es nuestro, mientras *osilal* dice también que es la tierra, el ambiente que constituye el lugar donde se vive y por quien se vive, la traducción parece, desde el español, sin diferencia alguna.

Sin embargo, en cualquiera de los casos, el término señala el *modo-de-existir* del mundo tsotsil y tojolabal, que es distinto al de cualquier grupo o institución social que designa al conjunto de la sociedad civil, y que "supuestamente" representa un momento superior al modo de comunidad, pues la sociedad logra la reunión jurídica de individuos, lo que permite acuerdos de los intereses individuales en la legalidad establecida estatalmente pero, al mismo tiempo, sacrifica el Bien Común.

La palabra *jlumaltik,* que como dijimos antes significa literalmente "nuestra tierra", es más bien entendida como "nuestro mundo" y describe cómo se entiende la comunidad en un sentido amplio, es decir, la vida de todos. Si bien el lugar es donde se desarrolla la vida, también describe el momento en el que la subjetividad se reconoce comunitaria, en el que cada uno se

identifica en la unidad y complementariedad, pero también el momento en que cada sujeto se compromete y responsabiliza de la comunidad, pues ésta viene a representar el principio del bien común.

Por otro lado, el término *kosilaltik*, cuya traducción es también "nuestra tierra", describe, de igual forma, a la comunidad pero en sentido más cercano. La tierra donde se vive, el lugar de nuestras casas, la tierra que trabajamos, el lugar que somos.

En ambos casos, la referencia es hacia lo que es de *nosotros*. Sin embargo, en la vivencia cotidiana de estos pueblos no existe la consideración de *lo nuestro* como lo que es de. Ya mencionamos líneas arriba, no existe consideración que implique apropiación deliberada de la tierra o del espacio en donde se desarrolla y recrea la vida. En este sentido, hablar de *lo nuestro* es en referencia a lo que somos *nosotros*, el *tik*, que se refiere a *lo nuestro* o a *nosotros,* nos relaciona inexorablemente con lo que nos constituye. "En este caso, lo común no es lo nuestro (como apropiación deliberada) o lo común de todo (por referencia ontológica a un orden dado)".[4]

Anterior al reconocimiento consciente de alguien más con quien participo de la vida, está la comunidad que me recibe, al igual que a todos los sujetos vivientes, para crear una unidad que propicia la realización de todos los sujetos que la conforman. Esta *común-unidad*[5] reconoce a todos los vivientes en una condición emparejada. Ésta parece ir más allá del reconocimiento de igualdad que implica la aceptación de rasgos comunes, el emparejamiento (*lajan, lajan*u*oj' jlajbaitik* en tojolabal y *Ko'ol,* en tsostil) es la relación horizontal que admite lo diferente de cada

[4] *Ibid.*, p. 76.

[5] "lo común es aquello en lo que todos participamos; la unidad que se quiere expresar, es una unidad que agrupa parientes (sujetos). Esta agrupación es siempre extensiva, dispuesta siempre a la integración continua de nuevos parientes", en Bautista R., *op. cit.*, p. 74.

singular dentro de la comunidad, para que pueda posibilitarse y encausarse la complementariedad política. Cada uno asume una posición, pero en esa posición cada uno está emparejado, no hay mejores ni peores, no hay indispensables y no indispensables. Desde esta perspectiva, la responsabilidad de la comunidad es de todos.

Así, cada uno es indispensable y necesario para la comunidad, ya que la vida de uno propicia la vida de los demás, por eso, un sujeto no puede pensarse sólo, pues es su condición realizarse con los demás y con la comunidad. Un *b'ats'ivinik* o un *tojolwinik* no puede entenderse al margen de su comunidad, su modo de *vivenciarse*[6] es siempre perteneciente a ella.

Ahora bien, es necesario decir que los demás, los otros y la comunidad, no son considerados mediaciones del *sí mismo,* sino condición de posibilidad de realización del sujeto en la comunidad en la que se es participe, por eso las relaciones en ella no son sólo necesarias sino también complementarias.

En la comunidad no hay individuos, uno no puede realizarse ni desarrollar su vida sin la comunidad, porque al negarla se niega inmediatamente a *sí mismo* como fundamento y principio de la unidad originaria que constituye la unidad común.

Por otro lado, debemos aclarar que la comunidad no es exclusiva de los humanos y está dándose sólo por y para sujetos humanos, pues la vida no es un merecimiento propiamente de la humanidad.

Es decir, la vida no tiene que ver con un proyecto específicamente de la sociedad humana o de la humanidad. Se trata de una cuestión que ha sido fundamental para estos pueblos en el desarrollo de su pensamiento, cultura y tradición, pues la reproducción y el desarrollo de la vida de todos es la voluntad

[6] Un vivenciarse que indica una proximidad de responsabilidad mutua y recíproca.

de mantener el orden que ha sido establecido desde el origen, y es indispensable mantener y propiciar la relación con quienes se está siendo comunidad y no solo con los sujetos humanos.

Desde esta perspectiva, la tierra (naturaleza) está considerada esencial para la constitución de la comunidad. Pues es a partir de lo que vive en ella que todo lo que es para el sujeto humano y por él, cobra sentido. Es en la tierra donde la humanidad se ha podido establecer y por ella se ha desarrollado.

Para la vivencia y la filosofía maya no es posible hablar de humanos como sujetos aislados que se han establecido y desarrollado por sí mismos dentro de ella. Hablar de la humanidad conlleva un sentido de responsabilidad, pero anterior a ello el reconocimiento de una totalidad comunitaria de la que los seres humanos formamos parte.

Esa totalidad comunitaria es la vida, que si bien se hace presente en cada ser humano, también lo está en cada viviente fuera de él. El *jlumaltik* se manifiesta entonces como el modo de vivir en comunidad con todos aquellos que nos rodean y forman parte de la vida. Con-formación que hace impensable e imposible la separación de lo humano con todo lo demás, pues tal separación supone la lejanía y la negación de la propia comunidad.

De esta manera, dicha comunidad deja de ser exclusiva y se vuelve extensiva, porque está siempre dispuesta a la integración de la vida de todo aquel que quiera participar de ella. Por otro lado, la unidad que conforma a la comunidad no es algo determinado, pues aunque existe cierto orden establecido desde el origen, éste refiere específicamente a las relaciones en las que un sujeto no puede negar a la comunidad.

Dicho de otro modo, sí hay un orden establecido desde el comienzo, en el cual, son indispensables las relaciones de la comunidad, sin embargo, esta condición no está determinada porque las relaciones no lo están, de la misma manera que la

comunidad no lo está por los sujetos, sino por las relaciones que afirman la subjetividad comunitaria, como modo de estar siendo la comunidad.

Es decir, la comunidad *no Es, está Siendo* y *Se está haciendo*, a ella la transforman todos los hermanos que recrean su vida en ella. Este es, como veremos más adelante, un principio político que implica, en sentido estricto, una responsabilidad ineludible pues de mi vida depende la vida de la comunidad.

Decimos entonces que la comunidad se encuentra siempre en constante transformación, pues si bien, insistimos, las relaciones son indispensables para la realización de la propia vida, en la comunidad están siempre siendo, en el sentido de en constante renovación, a modo de que la vida de la comunidad sea posible de ser continuada.

La comunidad, de manera sintética y todavía en términos abstractos, indica el conjunto de relaciones emparejadas, recíprocas y complementarias que hacen de la vida y de la propia comunidad un lugar de servicio, merecimiento y responsabilidad.

El principio político de la comunidad

La comunidad no *es*, *está siendo* o indica ese algo que se prepara con base en las relaciones que se tejen para hacerla posible. Es decir, "no es algo apriorísticamente determinado sino algo que el ser humano debe, en consonancia con la vida saber re-producir, re-generar y re-novar de modo que la vida sea posible de ser continuada y ampliada".[7]

Si bien esta responsabilidad, como voluntad de vivir la comunidad, es de todos los que la constituyen, es el ser humano —por su condición y situación— quien debe propiciar las

[7] Bautista, *op. cit.,* p. 77.

mediaciones para desarrollarse armónicamente. Estar siendo o más bien, haciendo la comunidad, es actividad de re-creación empática, reciprocidad, gusto de dar con cariño. No a modo de obligación perentoria de devolver lo dado, sino de dar servicio por la única razón del estar siendo comunidad.

Esta responsabilidad genera al mismo tiempo un sentimiento de pertenencia a un mundo no exclusivo sino más bien extensivo, porque en principio no está determinado por lo que debería ser, sino abierto para recibir a todo aquel dispuesto a hacer y generar la con-vivencia de la comunidad.

En este sentido de *hacer* y *estar siendo*: la comunidad señala una responsabilidad y, en la perspectiva que queremos indicar, de clara referencia de contenido político, pues si la comunidad se prepara quiere decir que no es algo dado, sino, en el caso práctico, responsabilidad política.

La comunidad tiene sentido en la medida que las relaciones se logran con la participación y éstas a su vez propician la complementación de la misma. Esta implicación, como política de responsabilidad, es comunitaria, la de todos para preparar y hacer *jlumaltik*.

De esta manera, la comunidad es el modo de acomodarse en el *nosotros*, de sostenerse entre *nosotros* con sentido e intención de construir, ampliar y renovar la comunidad. Implicación práctica de participación que supone además un servicio pues cada uno de los que constituyen *jlumaltik* está convocado, llamado a ser parte de la preparación y la formación de la comunidad.

Las intervenciones políticas entonces, van más allá del simple buscar con quien relacionarte o no y el mejor modo de hacerlo, más aún, encontrar la forma sin alterar, o lo menos posible, su sí mismo; pues toda relación implica dis-posición que va más allá del simple ponerse de acuerdo.

Pero ello tiene todavía una consecuencia más radical, pues cada uno, al participar en la formación, en el *estar siendo* de la co-

munidad, vive también incompleto como la comunidad. Pero esa *incompletud* subjetiva no indica un no-ser o dependencia negativa de lo otro, sino implica trascendencia del sí mismo, que permite la renovación subjetiva y la afirmación de las relaciones que sólo son posibles en la comunidad. "Lo afirmado más que el ego, es ese movimiento relacional que produce *comunidad*: *la reciprocidad*".[8]

Ahora bien, esa complementariedad responsabiliza una reciprocidad que se afirma en el servicio del estar siendo y haciendo la comunidad, por eso es necesario el reconocimiento del *nosotros,* como unidad primera, pero, también es necesaria la conciencia de la indeterminación, potenciación y no *completación* todavía de la comunidad para reconocer la implicación subjetiva de quien está preparando *jlumaltik*.

De este modo, preparar la comunidad es una responsabilidad política, no sólo porque es común, o modo de constituir la subjetividad singular y comunitaria, sino *dis-posición* que no se reduce a tener que hacer para, sino al estar siendo y haciendo, y responde al modo comunitario de existir

Preparar y hacer son servir y, de este modo, el servicio comunitario es lo que constituye la cualidad política del hacerse cargo, del estar preparando constantemente la comunidad.

Ahora bien, esta política, es decir, modo de constituir y construir relaciones que posibilitan la vida de la comunidad, no incluye, de manera explícita la vida de cada uno de los sujetos de esta, y en última instancia la razón por la cual la política es posible y necesaria. Esta normatividad de la responsabilidad por la vida, como sujeto comunitario, se expresa como compromiso en el servicio. Estar siendo y haciendo la comunidad es un merecimiento de la vida, pero esta responsabilidad se cuida. Desde aquí entendemos que la política es para la vida por-

[8] Bautista, *op. cit.,* pág. 79.

que el principio del servicio es para vivir pero esta vivencia es posible sólo comunitariamente.

Estar siendo y hacer *jlumaltik* no es responsabilidad impuesta sobre la subjetividad, sino más bien es *dis-posición* original de carácter subjetivo, en una subjetividad abierta hacia lo comunitario, es decir, hacia la reciprocidad y la complementariedad. El servicio de hacer y preparar es la *dis-posición* inicial de toda relación que posibilita la comunidad y al fin la vida.

Por eso es que vivir de esta manera también involucra reconocer ese modo de estar siendo y haciendo, como servicio para la preparación y la renovación de la comunidad. En última instancia se vive comunitariamente para merecer la vida de la comunidad.

Bibliografía

Bautista, Rafael, *Hacia una normatividad comunitaria de la política. Elementos para pensar una descolonización de la política*, Inédito, La Paz, 2008.

Hernández Díaz, Miguel*, ¿Hay una filosofía bats'ivinik (tsotsil)?*, Tesis de Licenciatura, FFyL-UNAM, México, 1999.

Jurado, Gabriela, *La intersubjetividad en la filosofía maya*, Tesis de Licenciatura en Filosofía, FFyL-UNAM, 2011.

Lenkersdorf, Carlos, *Diccionario español-tojolabal: idioma mayense de Chiapas vol. II,* Plaza y Valdés, México, 2010.

____________, *Diccionario tojolabal-español: idioma mayense de Chiapas vol. I,* Plaza y Valdés, México, 2010.

____________, *Filosofar en clave tojolabal*, Porrúa, México, 2005.

Wimmer, Franz Martin, *Filosofía Intercultural ¿Nueva disciplina o nueva orientación de la filosofía?*, publicado en *Revista de Filosofía*, San José, núm. XXXIII, 1996.

PRÁCTICA DE LA LIBERACIÓN: UNA MIRADA DESDE LA FILOSOFÍA MAYA-TOJOLABAL HOY

Lucía De Luna Ramírez[1]

¿Cuál es la importancia de estudiar la práctica de liberación desde la filosofía maya-tojolabal en la actualidad?

Ante la crisis económica, política y social actual, se advierte la necesidad de dirigir la mirada hacia las alternativas que se presentan con características diferentes a las del modelo neoliberal —y también de tendencias "progresistas" y "desarrollistas"— con propuestas encaminadas a la instauración de una convivencia inclusiva lejana del proyecto individualista de la economía de mercado, como es el caso de la Filosofía Maya-Tojolabal.

Siendo que la alteridad rechazada sobre la filosofía indígena —como ha mostrado el trabajo de Carlos Lenkersdorf y Miguel León Portilla—, puede abrir camino para la reformulación

[1] Maestra en Filosofía, UNAM. Correo electrónico: deluna.lucia@gmail.com

de conceptos con formas diferentes a las que operan en la actualidad, con la intensión de replantear una práctica de liberación que tenga como base la filosofía de los pueblos originarios.

Aún existe desconocimiento sobre las propuestas filosóficas que surgen de los pueblos originarios, en los que se encuentran diferentes cosmovisiones, es decir, formas de cómo se explica y entiende la relación con el mundo, con todo lo que nos rodea. Las cosmovivencias llevan a la práctica la comprensión del mundo presente en las cosmovisiones. Es decir, el pensamiento que interpreta al mundo —las cosmovisiones— se manifiesta en el actuar —cosmovivencias—, lo cual, abre caminos para la construcción de una filosofía liberadora que logre una sociedad justa.

De ahí surge la apuesta por replantear el análisis de la práctica de liberación, entendida como toda acción enfocada hacia la libertad. De ahí la importancia de incluir los principios organizativos de la filosofía maya–tojolabal en la actualidad, en respuesta a los conflictos organizacional y comunitario, producto del modelo neoliberal.

Actualmente observamos cómo los pueblos originarios son violentados por los intereses capitalistas que, con la pretención de introducir "progreso" y "modernización", como "procesos civilizatorios", atentan contra su riqueza cultual, como nos dice Sergio Bagú "es del más elevado sentido ético".[2] Por ello, es preciso revalorar estas formas diferentes de entender y vivir la realidad, sus cosmovivencias, desde la práctica de liberación. De aquí se desprende la pregunta ¿cuál es la relevancia de dirigir la atención hacia la filosofía maya-tojolabal?

[2] Sergio Bagú, *Economía de la sociedad colonial. Ensayo de historia contemporánea de América Latina,* México, Grijalbo, CONACULTA, 1992, p. 215.

Breve historia de la imposición de un modelo ético, económico, social y político a partir de la colonia en América Latina (De Sepúlveda a Hegel)

Partiendo de la historia de colonialismo que se vivió en América Latina, y cuyos efectos permanecen en la actualidad, observamos la imposición de la visión europea del mundo, como producto del modo de producción capitalista y sintetizando el Occidente, de la suma del helenismo romano-cristiano, sobre una visión diferente, la de los pueblos originarios.

Con la colonización surge el debate por la naturaleza humana de los indígenas. En este sentido, Juan Ginés de Sepúlveda —para quien los indígenas eran bárbaros por no ser cristianos— consideraba la imposición como una *guerra justa,* pues cumple su papel civilizatorio en las regiones ubicadas, de acuerdo con la visión eurocéntrica prevaleciente, en un estadio premoderno.

Así se muestra la modernidad, como creadora de mecanismos de exclusión. De acuerdo con ellos, la humanidad se adecúa al poder imperial, por lo cual, surge la clasificación del ser humano a partir del criterio occidental. De este modo, todo lo que esté fuera de dicho modelo occidental —la alteridad— es considerado inferior.

La modernidad conlleva la consolidación de los Estados-nación. Estos —como mencionan Michael Hardt y Antonio Negri— son "el regalo envenenado de la liberación nacional",[3] al implicar una nueva subordinación, esta vez al orden económico internacional, y que constituye un mecanismo de construcción del "ciudadano ideal" que podemos observar en las tesis iusnaturalistas.

Como plantea Hobbes, en el contexto de la naturaleza egoísta del hombre, el Estado se caracteriza por el sometimiento a un

poder, y es éste el que determina lo justo y lo injusto, valiéndose de diversos mecanismos para la regulación del Estado, como es el infundir temor, cuya constante presencia se manifiesta de diferentes formas, en la actualidad, tal recurso para la reducción sistemática de la "complejidad" en nuestras sociedades, ha legitimado el uso de la fuerza como medio de control hegemónico.

Así, la modernidad se instaura a partir del siglo XVI, como fenómeno mundial que da lugar al surgimiento de filosofías hegemónicas, en las que la universalidad no permite diferencias; en el marco de una racionalidad instrumentada, de acuerdo con la cual, las personas velan por sus intereses individuales, justificando el orden capitalista donde la pobreza es un elemento necesario en la organización social, como parte de lo que es considerado un equilibrio natural del reparto de la riqueza.

Se observa que filósofos como Descartes restringen el conocimiento al considerar que sólo el *yo* individual puede poseerlo. Asimismo, Kant jerarquiza la forma de ser de los hombres en relación con la distinción entre dos órdenes, el natural y el inteligible, con el fin de conocer qué es el hombre para derivar de ahí lo que debería de ser.

Las implicaciones del carácter universal en la filosofía kantiana jugaron un papel determinante para la conformación del sujeto práctico en la modernidad, lo cual, en primera instancia, se puede observar en la *Crítica de la razón pura,* donde Kant plantea que la razón tiene leyes eternas e inmutables, por lo que busca que todo conocimiento se observe a la luz de la crítica de la razón pura, como un autoconocimiento o autocrítica de la razón.

Con esta idea de la existencia de una verdad eterna, no es de extrañar su caracterización de razas, en la que se considera a la raza blanca como modelo para las demás por suponer que, a diferencia de otras, la civilización europea da prioridad a la ra-

zón sobre las pulsiones.[4] Como menciona Emmanuel Chukwudi Eze en su ensayo *El Color de la razón: La idea de "azas"en la antropología de Kant,* "la particularidad de la existencia europea es tanto lo "empírico", como el modelo de humanidad (ideal), de la humanidad universal; de forma tal que los otros son más o menos humanos o civilizados ("educable" o "educado") en tanto se van aproximando al ideal europeo".[5]

Así, filósofos europeos justificaron el despojo de tierras que realizaron desde su continente en las colonias y presentaron al orden liberal burgués como justo y natural. De ahí que Hegel hable de la importancia de negar la independencia del hombre con la naturaleza —esto implica una elevación por encima del elemento natural— y afirmarla como parte suya. Por ello, al ser el Otro la negación de la vida de un hombre, hay necesidad de convertirlo en propiedad de ese hombre mediante el trabajo.

Según Hegel, el dominio de la cultura europea sobre otras fue porque poseía el espíritu de Dios y al ser los europeos quienes poseen la conciencia de sí, la cual muestra racionalidad, espiritualidad y moralidad, es por la autoconciencia como se entra al reino de la verdad. De esta forma, se entiende que el paso de la conciencia a la autoconciencia sea un proceso ético que sólo se alcanza en el reconocimiento entre unos y otros. Por ello, sólo es libre quien es consciente de sus necesidades, pues el Espíritu se encarna en un pueblo y eso le da derecho a gobernar a los demás.

Así, se manifiesta el eurocentrismo del cual parten las reflexiones hegelianas. Con base en ellas se considera al hombre

[4] *Cfr.* Immanuel Kant, *Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Alianza editorial, 1991.

[5] Emmanuel Chukwudi Eze, "El Color de la razón: La idea razas en la antropología de Kant", en *Capitalismo y geopolítica: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, compilador Walter Mignolo, Buenos Aires, Signo, 2001, p. 30.

europeo como el poseedor del espíritu, de la razón, de la historia y el que tiene el deber de imponer su cultura a todo lo que sea diferente, considerándolo como inferior.[6]

Dicha forma de pensar, excluyente y jerarquizada, es un elemento que justifica la colonización. Con ella se impuso un modelo ético, económico y político que continúa presente en la actualidad, como la trágica huella de un orden egoísta que se transforma y expande, acomodándose a las particularidades de cada momento histórico, en una lógica de subordinación permanente, que niega la alteridad.

De ahí la importancia de estudiar las propuestas filosóficas que surgen de las diferentes formas de vida que constituye la humanidad; poner atención en otras voces que hablan de una sociedad diferente. Dándoles la oportunidad de mostrarse como alternativas coherentes y posibles para la sociedad actual.

En la filosofía maya tojolabal podemos encontrar los elementos que pueden componer una práctica de liberación, la cual, dé prioridad a la convivencia frente al individualismo, como manera de formar sociedades justas, guiadas por decisiones enfocadas al establecimiento de un bien común.

[6] "El verdadero escenario para la historia mundial se halla por lo mismo en las zonas templadas y con especialidad en la parte norte […] El mundo insular entre la América del Sur y Asia evidencia una palpable inmadurez física". G. W. F. Hegel, *Filosofía de la historia,* Argentina, Claridad, 2005, pp. 67-68.

¿Qué es lo que constituye una práctica de liberación?

Entendemos la práctica como un elemento presente en la humanidad. En el momento en que el ser humano construye su entorno afirma su existencia. Lo edifica al relacionarse con todo lo que existe. En este sentido, es claro que la práctica implica una transformación de la realidad al tratarse de la relación permanente con el Otro —la alteridad— pues no se puede ser sin el Otro, ni trascender en el solipsismo, ni construir algo nuevo sin interacción con el Otro. No obstante, la práctica puede ser tanto liberadora como reproductora de dominación.

Es claro que hay diferentes maneras de percibir el mundo, de esa percepción particular que tenemos todos depende el contexto en el cual nos desarrollamos. Por ello, se entiende la manera de percibir un mundo que se asume dominante de otros —por ser la aprobada por grupos de poder de acuerdo a su conveniencia— sea la única aceptada y promovida para generalizar a la población. Razón de que quienes perciben de manera diferente el entorno sean excluidos y atacados, y conseguir la homogenización con los demás.

En todo esto, tienen un papel fundamental las diversas formas de percibir y concebir o explicar el cosmos, es decir, las cosmovisiones; que se reflejan en el modo de ser y de actuar —al estar enraizadas en las creencias constitutivas del pensamiento, hábitos o costumbres, acciones cotidianas—, las cuales, muestra a los ojos múltiples colores del universo.

A su vez, esas visiones del mundo se expresan en cosmovivencias, cuando los comportamientos se dirigen hacia las direcciones sugeridas por las cosmovisiones. En otras palabras, en el momento en que la carga ideológica y cultural, con la cual se explica la realidad —lo que llamamos cosmovisión— se hace presente en el actuar cotidiano —al expresarse en la relación

activa con los demás— en el momento de reflejarse en la práctica, se trata de una cosmovivencia.

La palabra *vivencia* viene del latín *vivere,* la cual, expresa el tener vida o existir. Alude a la experiencia de vida, al modo de vivir. Se entiende como conjunto de acciones, comportamientos, pensamientos y sentimientos de un sujeto o grupo de ellos que permiten distinguirlo de los demás, es decir, identificarlo. Así, las cosmovivencias expresan en vivencias cotidianas, la forma como se conciben, sienten y perciben los sujetos el mundo.

De la práctica surge la filosofía, que llega a ser liberadora cuando en la relación comunitaria se encuentra la libertad, en el momento en que cobra conciencia de que la comunidad libera. Es decir, es claro que las relaciones comunitarias, donde prevalece el equilibrio, sólo se alcanzan cuando se entiende a esa comunidad como fuente de libertad; al comprender la necesidad de la libertad de todos para que cada persona pueda disfrutar de ella. Pues la libertad individual parte de la colectiva.

De esta manera, sin entender la alteridad como utilidad, se asume la responsabilidad que se tiene con la vida que nos rodea. Es decir, se trata de un rompimiento con el sistema vigente —el egoísmo del neoliberalismo—. Se alcanza esta riptura en la relación de emparejamiento y equilibrio con el entorno, es así como se puede hablar de libertad.[7]

De acuerdo con Emmanuel Levinas, nos constituye como seres humanos esa responsabilidad de servicio al Otro, la cual, al ser *a prori*, conlleva responder sin haber realizado antes un compromiso para actuar. Se trata de la fraternidad humana anterior incluso a la libertad. De ahí que el "hacer algo" por el Otro se presente como una obligación del ser humano.

[7] El emparejamiento es entendido como la relación igualitaria entre todo lo que conforma el cosmos, mujeres, hombres, plantas, animales y todos los demás no-objetos. Esta relación igualitaria parte de la comprensión y el respeto a la voz del Otro.

Para Levinas, el respeto dirige hacia la realización de la substitución, lo cual, implica el apartarse de la seguridad que le brinda el mantenerse indiferente ante las injusticias que padece el Otro, la "víctima"; para posicionarse en el mismo campo de batalla en el que se encuentra ese Otro. Al solidarizarse con él comparte su vulnerabilidad. Esto se deriva del afrontar la responsabilidad de unirse a las voces que reclaman justicia y que por ello son perseguidas.

Al respecto, Enrique Dussel plantea:

> El traidor es muy semejante a lo que Walter Benjamín describe como el que irrumpe en el "tiempo ahora" (jetzt-zeit) como el "Mesías". El Mesías es el maldito y el traidor desde el punto de vista de sus antiguos amigos en el sistema dominante [...] el Otro es el "enemigo radical" porque exige al sistema, a la totalidad, una completa inversión de sus sentido [...] El *meshíakh* de W. Benjamín justifica ahora con una sabiduría anti-sistémica [...] contra la "sabiduría de los sabios", sus antiguos amigos, la praxis liberadora de los enemigos del sistema, que ya no son los enemigos del *meshíakh*.[8]

Así, el Mesías —el liberador— es un traidor por iniciar la práctica contraria a los intereses del sistema hegemónico, y que en algún momento también fueron suyos, al decidir llevar a cabo una sustitución, de la cual habla Levinas, renuncia a los beneficios dados por el sistema a todos aquellos que legitiman con sus acciones las medidas tomadas por el poder dominante para alcanzar lo que le conviene.

El Mesías ahora forma parte del Otro, porque lo ha comprendido y traiciona sus antiguos intereses para hacer suyos los del Otro. Se da la sustitución, se pone en contra de todo lo per-

[8] Enrique Dussel, "El deseo metafísico en Levinas como solidaridad" en revista *Anatéllei se levanta,* año XI, núm. 18, Córdoba, diciembre 2007, pp. 46-47.

mitido, lo aceptado, lo legal, lo adecuado, lo legalizado por "los sabios", el sistema. De esa manera, infringe las leyes que antes defendía y ponía en práctica; es decir, inicia una defensa a favor de los "enemigos del sistema", todos aquellos que luchan por un cambio de orden al buscar la transformación de la realidad. El Mesías es aquel que impulsa el cambio, que marca el camino a seguir por los oprimidos para alcanzar la liberación del sistema que los somete.

Desde la perspectiva tojolabal, la práctica de liberación no se limita a una substitución en que uno asuma el papel de liberador de los demás, pues la liberación es conjunta, no se puede hablar de liberación sin considerar el emparejamiento entre todos, tampoco de Otro que esté fuera de los demás —como partes separadas— pues en la cosmovisión tojolabal todo lo viviente forma parte complementaria del cosmos.

En todo caso, podríamos entender a ese Otro como alguien que esta fuera del contexto de opresión y busca liberar. No dudamos que quienes no han tenido la vivencia de dicha exclusión puedan alcanzar una inculturación —comprender con la vivencia una cultura, aceptarla como suya y formar parte de ella—.

Tampoco dudamos que el inculturado busque solidarizarse para terminar con la dominación que padece dicha cultura. Sin embargo, para los tojolabales no puede haber alguien que ocupe el papel del liberador —el mesías— individualmente, pues la liberación es una vivencia que sólo cobra sentido en el emparejamiento con todo lo que existe en la comunidad.

El planteamiento en la cita de Dussel manifiesta que antes de convertirse en mesías —el Otro liberador— es enemigo de aquellos que están sometidos por el sistema y, al darse la transformación en la aceptación de su responsabilidad mediante la solidaridad, entonces se convierte en el mesías, rehén que se substituye y deja de ser enemigo de los oprimidos para conver-

tirse en el enemigo del sistema, dándose así la práctica liberadora, la cual, parte de ese mesías liberador de los oprimidos.

En el contexto tojolabal no se considera a nadie como su enemigo —ni siquiera en su lengua existe esta palabra—. El dejar de ser enemigo de unos para convertirse en enemigo de otros puede generar un círculo vicioso en donde se atacan las diferencias, que se aleja de la liberación, pues, sería como caer en otra exclusión cuando lo que se pretende es salir de ella.

La liberación más bien implicaría el respeto a esas diferencias que permiten la complementariedad y al poner fin a las exclusiones, construir —con la diversidad— la libertad. Esto se explica a partir de la concepción de igualdad presente en su filosofía, la cual, hace posible la relación de respeto en la vida comunitaria. En ella se toman en cuenta las aportaciones de todos los miembros —entendiendo que se trata de un biocosmos, es decir, toda la vida que nos rodea y de la cual somos parte—. Es por ello que no hay nada que se considere superior. No hay estructuras jerárquicas, pues todos los miembros de la comunidad comparten una igualdad que los hermana y hace coparticipes de la construcción de la realidad.

Para los tojolabales no hay Otro externo a los demás que se tenga que substituir para formar parte de la comunidad, pues todo ya forma parte de ella y se encuentra en el mismo plano vivencial. Por lo mismo, en la liberación no hay protagonistas desde la perspectiva individual, pues todos son los que al asumir el papel que les corresponde —y al reconocerse— como miembros de la comunidad, participan en ella y la construyen. Van creando y manteniendo su libertad. Cada uno hace lo que mejor sabe hacer para contribuir al equilibrio de esa comunidad biocósmica.

Tratando de acercándonos a la filosofía tojolabal, entendemos la práctica de liberación como toda acción que busca la libertad, comprendida esta última como el vivir inclusivo, sin

opresión o exclusión. Es decir, en complementariedad, en comunidad. Como la vida que es posible por el emparejamiento con el biocosmos. En este sentido, sólo se puede hablar de práctica de liberación cuando se trata de una relación inclusiva con los demás, una relación que a su vez libere.

A lo largo de la historia se ha hablado de la presencia constante de un sistema impositivo que hace urgente la búsqueda de libertad, la necesidad de una práctica de liberación para transformar el orden injusto que oprime a las sociedades en la actualidad. A este respecto menciona Dussel: "buena parte de la humanidad es «víctima» de profunda dominación o exclusión, encontrándose sumida en el «dolor», «infelicidad», «pobreza», «hambre», «analfabetismo», «dominación»".[9] Así, surge la pregunta, en el contexto de la comunidad tojolabal ¿de qué tienen que liberarse los tojolabales?

Práctica de liberación desde la Filosofía Maya-Tojolabal hoy

Para conocer un poco la práctica de liberación tojolabal hablaremos en especial de uno de sus principios organizativos, lo que ellos entienden como el principio de vida que todos los sujetos poseen, el *´altsil.*

El *´altsil* se entiende como el corazón o la vida que tiene todo lo que nos rodea. Es decir, para los tojolabales todo tiene corazón, todo vive. Dice Carlos Lenkersdorf al respecto: "Nosotros, los humanos, [...] somos una especie entre muchas otras y, por ello, nos conviene ser humildes y no prepotentes

[9] Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, España, Trotta, 2009, p. 310.

como si el mundo y la naturaleza estuvieran a nuestra disposición”.[10]

Es claro, desde la concepción occidental, que los animales y las plantas son seres vivos, la diferencia con la concepción tojolabal no sólo radica en la convicción de que todo lo considerado como objetos inanimados (piedras, fuego, tortillas, etc.) tengan vida, sino que al tenerla también esos no-objetos se relacionan con nosotros y adquieren realidad y existencia, nos interpelan, por ello los humanos somos capaces de iniciar diálogos con todo ello, lo cual, posibilita la construcción de la comunidad.

Este diálogo con los demás no-objetos se puede observar en su relación con la Madre Tierra, a la cual se le habla con cariño por ser la dadora de vida. Esto se puede observar en el siguiente poema:

jachenek´isakxajasnich	Flores blancas de frijol;
waxya´a ´ochukjab´as´olom	te embellecen, te adornan;
lekwaxkilawantikoni	te admiramos, Madre vos,
jelanupkalanantikon	tan bella sos, oh mamacita,
waxamak´layotikoni	y nos sostienes con amor
talnayotikonjaya´ni.	y con amor protégenos.
jnantiklu´umyojjnalantik	oh Madre, compañera sos.[11]

Al estar los miembros de la comunidad cósmica emparejados —en el sentido de que nadie es superior a nadie— no hay relaciones de subordinación. De ahí se entiende que la naturaleza no sea explotada ni tratada como posesión que sólo sirve tal medio para alcanzar el fin del enriquecimiento o el bienestar individual —como en el individualismo posesivo—.[12]

[10] Carlos Lenkersdorf, *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo,* México, Plaza y Valdés, 2004, p. 5.

[11] *Ibidem*, pp. 306-307.

[12] Como lo señala C. E. Macpherson, John Locke justifica el individualismo posesivo al considerar los bienes y la vida como parte del derecho natural de los

Para los tojolabales nadie puede estar bien si los demás no lo están, si el biocosmos no participa de ese bienestar, por ello, la Madre Tierra no se explota despreocupadamente —como sí lo hacen las grandes empresas capitalistas— sino por el contrario, se cuida como a una madre con la cual comparten la vida que se da en el mundo y por lo que es posible la libertad en esa comunidad cósmica.

Este *´altsil,* característico de la cosmovisión de los mayas tojolabales, explica que más allá de hablar de la existencia de democracia, su convivencia se puede entender como una cosmocracia, al tratarse de relaciones equilibradas con un cosmos que vive, pues de acuerdo con su cosmovisión sólo existen sujetos, de tal manera que mujeres y hombres no se pueden sentir superiores a ningún otro no-objeto. Por lo cual, tampoco actúan así en sus cosmovivencias.

Se habla de una cosmocracia como intento de explicar la convivencia, participación e interrelación cósmica que comparten los tojolabales con todo lo que les rodea. Desde la perspectiva tojolabal, las relaciones no sólo se hacen entre seres humanos que excluyen a los que consideran objetos, sino que siempre se trata de relaciones sujeto-sujeto. Con esto se entiende que la práctica de liberación está presente día a día en sus vivencias intersubjetivas con el cosmos del que forman parte. Al no haber ninguna superioridad sobre lo demás permite el mantenimiento de la libertad entre unos y otros, así no puede haber cabida para la opresión.

---

hombres. No únicamente se está considerando a la naturaleza como una mercancía de la cual el hombre es dueño y tiene el derecho de extraer riqueza, sino que a la vez justifica que sea sólo un grupo de personas (de acuerdo con Locke "las más productivas") las que puedan acumular y acaparar los bienes y con ello la riqueza. John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil,* México, Alianza, 2004; Macpherson, C. E., *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, Fontanella, 1970.

Al entender que todo forma parte de la comunidad por tener *´altsil* —vida, corazón y palabra—, también lo que compone el biocosmos es parte fundamental, por ello, se habla de comunidad cósmica, porque no son exclusivamente los humanos los que determinan el caminar de la comunidad. Los tojolabales han entendido que forman parte de un orden caracterizado por la diversidad de voces que se expresan y participan.

A manera de conclusión

En el contexto tojolabal, al vivir en la comunidad inclusiva no tienen que liberarse de ninguna opresión infligida por alguno de sus miembros, pues cada uno forma parte de la comunidad precisamente por buscar el *lekilaltik* —la sociedad justa y armónica—. Este, al alcanzar el equilibrio, no permite que uno se sienta superior a los demás y busque dominarlo o excluirlo, causarle algún dolor o provocar infelicidad; la tristeza de uno es la tristeza de todos y de esta manera se rompe con el equilibrio. Por ello, el *lekilaltik* es autorregulado por todos los miembros de la comunidad cósmica.

De ese modo, ejercen una práctica de liberación. Tienen la vivencia en su cotidianidad al realizar cada acción para el bien de la comunidad, y mantener esa libertad que permite el equilibrio del biocosmos que conforma la comunidad. En este sentido no entendemos la liberación como estática, es una construcción y reconstrucción constante que se va adecuando a las particularidades de cada tiempo.

Por ello, se entiende que la práctica de liberación de los tojolabales pueda ser tomada como una guía para nuestra liberación en el contexto caótico de nuestras ciudades neoliberales. Es claro que no puede haber un punto de comparación entre lo que se vive en las comunidades tojolabales y lo que se vive en

las grandes ciudades; en las que el individualismo y el egoísmo propician el constante deseo de ser superior y dominar a los demás de alguna manera, lo cual, está presente desde que nacemos, al educarnos para competir, para ser "mejores" y dejar atrás a los demás, a pensar sólo en nosotros mismos, aprender a vivir creyendo que no necesitamos de nadie para ser felices.

Sin embargo, no podemos excluir la posibilidad de apropiarnos de algunos principios que hacen de la comunidad tojolabal tan cercana a la idea de una sociedad justa y a la que aspiramos a alcanzar. Si bien los tojolabales no tienen de qué liberarse, sí tienen la vivencia de una práctica de liberación. Ésta nos puede servir de guía para quienes sí tenemos de qué liberarnos.

Los tojolabales alcanzan su libertad en cada vivencia cotidiana, se liberan sin que exista un poder opresor dentro de la comunidad que los obligue a buscar la libertad. Y a su vez trabajan comunitariamente para seguir construyendo esa libertad. Sin quedar estáticos se transforman en favor del bien común y la sobrevivencia. Son libres y no se buscan enemigos. En este sentido se puede hablar de una resistencia para mantener su libertad comunitaria y no permitir que nadie la dañe al intentar manipular o modificar lo que son.

A partir de esto podemos afirmar que no siempre debe haber opresión para que exista una práctica de liberación. La práctica de liberación en este sentido es el trabajo por y para ser parte de la libertad y el equilibrio con todo lo que existe —el biocosmos— del que se forman parte siempre; es decir, encaminados hacia el fortalecimiento del *nosotros*.[13]

[13] El *nosotros* es el principio organizativo de los tojolabales, el que mantiene la relación complementaria con todos los miembros de la comunidad cósmica. Parte de la individualidad de cada sujeto que tiene su función específica y por lo cual debe aportar lo mejor de sí partiendo siempre de la búsqueda por el bien de todos. En el *nosotros* no se pierde el yo individual sino que se complementa con los demás para formar la comunidad justa. No obstante hay que tomar en cuenta que aunque dentro

Consideramos que el punto de partida para alcanzar una democracia participativa, a ejemplo de las comunidades inclusivas de los tojolabales, es el saber escuchar para comprender, interpelar y participar complementariamente con los demás. A partir del saber escuchar, se puede alcanzar el *nosotros* en el que está presente el trabajo comunitario, el emparejamiento con todo lo que nos rodea sin sentirnos superiores a nadie, para alcanzar así una sociedad justa.

Bibliografía

Alcalá, Raúl, "Consideraciones sobre reconocimiento y exclusión", en *Reconocimiento y exclusión*, Alcalá Campos, Raúl, comp., México, UNAM, FES Acatlán, Plaza y Valdés, 2008.

Amin, Samir, *Eurocentrismo*, México, Siglo XXI, 1989.

Bagú, Sergio, *Economía de la sociedad colonial. Ensayo de historia contemporánea de América Latina,* México, Grijalbo, CONACULTA, 1992.

Bauman, Zygmunt, *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil,* España, Siglo XXI, 2003.

Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos,* traducción de Bolívar Echeverría, México, UACM/ÍTACA, 2008.

De Sepúlveda, Juan Gines, *Tratado. Sobre las justas causas de la guerra contra los indios,* México, FCE, 1996.

Dri, Rubén, *La fenomenología del espíritu de Hegel. Perspectiva latinoamericana. Intersubjetividad y reino de la verdad. Hermenéutica de los capitulos I-IV,* tomo II, Argentina, Biblos, 2006.

de las comunidades tojolabales no haya un poder opresor, sí lo hay fuera de ella, a su alrededor y muchas veces es éste el que intenta romper ese *nosotros* e introducirlos dentro de la lógica capitalista, a lo cual hacen frente fortaleciendo el *nosotros* de la comunidad cósmica día a día.

Dussel, Enrique, *Ética de la liberación, en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta, 2009.

__________, *Filosofía de la liberación,* México, Primero editores, Colección Construcción Filosófica, 2001.

__________, *Para una ética de la liberación Latinoamericana II,* Argentina, Siglo XXI, 1973.

__________, "El deseo metafísico en Levinas como solidaridad" en *Anatéllei se levanta,* año XI, núm. 18, diciembre 2007.

Hardt, M. y Negri, A., *Imperio,* España, Paidós, 2005.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del espíritu,* México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

__________, *Filosofía de la historia,* Argentina, Claridad, 2005.

Emmanuel Chukwudi, Eze, "El Color de la razón: La idea razas en la antropología de Kant", en *Capitalismo y geopolítica: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, comp., Walter Mignolo, Buenos Aires, Signo, 2001.

Hobbes, Tomas, *El Leviatán*, México, FCE, 2008.

Illich, Iván, *La convivencialidad*, México, Joaquín Mortiz, Planeta, 1985.

Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura,* trad. Pedro Ribas, México, Taurus, 2009.

Lenkersdorf, Carlos, *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo,* México, Plaza y Valdés, 2004.

__________, *Filosofar en Clave Tojolabal,* México, Miguel Ángel Porrúa, 2005.

__________, "Los desafíos de la filosofía para el siglo XXI", en *Pensares y quehaceres Revista de políticas de la filosofía*, núm. 1, México, 2005.

__________, "Vivir sin objetos", en *El saber filosófico. Tópicos*, núm. 3, coords., Martínez Contreras Jorge, Ponce de León Aura, México, Asociación Filosófica de México, Siglo XXI, 2007, p. 67-74.

___________, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, México, Siglo XXI, 2008.

___________, *El diario de un tojolabal,* México, Plaza y Valdés, 2001.

Levinas, Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la esencia,* España, Sígueme, 2003.

Locke, John, *Segundo tratado sobre el gobierno civil,* México, Alianza, 2004.

Macpherson, C. E., *La teoría política del individualismo posesivo,* Barcelona, Fontanella, 1970.

LA INTERCULTURALIDAD DESDE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA DE MAURICIO BEUCHOT

Miriam Díaz Somera[1]

Introducción

En el marco de las reflexiones en torno a la filosofía latinoamericana de la segunda mitad del siglo xx, se presenta este artículo sobre la interculturalidad, tomando como método de reflexión la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot. Cabe aclarar que la hermenéutica analógica aún constituye una de las propuestas más relevantes de la filosofía mexicana.

¿Por qué reflexionar sobre interculturalidad?

A pesar de que numerosas sociedades contemporáneas han sido globalizadas, como también varios sectores de la sociedad

[1] Licenciada en Filosofía, unam. Correo electrónico: mairim_51@hotmail.com

civil; los investigadores de disciplinas humanísticas y sociales han centrado sus esfuerzos en mostrar las diferencias de grupo y en promover el respeto a las manifestaciones culturales de los sectores excluidos por los grupos hegemónicos. Por esta razón, en las últimas décadas los estudios afines se han encaminado a los procesos interculturales, sobre todo, en países con poblaciones descendientes de pueblos nativos, inmigrantes, comunidades religiosas y otros grupos que comparten rasgos culturales diferentes a los que caracterizan a la nación.

Tomando como referencia el contexto mexicano, sin duda heterogéneo, Mauricio Beuchot reflexiona en torno a la interculturalidad partiendo de una noción de cultura que refiere al espacio en el cual es posible ejercer nuestra libertad de pensamiento, creación y acción. La cultura es definida por este filósofo como el conjunto de características que nos permiten ir más allá de nuestro aspecto biológico a través de la configuración de símbolos, por medio de los cuales damos sentido a nuestra vida individual y colectiva.

Pero no sólo la cultura tiene un sentido positivo, en tanto ejercicio de nuestras libertades, también la interculturalidad, pues es concebida por este autor como la convivencia respetuosa entre personas de comunidades distintas, capaces de entablar el diálogo para acordar ciertos valores mínimos que puedan ser compartidos.

Hermenéutica analógica e interculturalidad

Resulta necesario aclarar en qué consiste la hermenéutica analógica sobre la cual se fundamenta la propuesta de Beuchot, a continuación la abordaré brevemente. El filósofo mexicano argumenta que la hermenéutica "es el arte y ciencia de interpretar textos entendido por textos aquellos que van más allá de la

palabra".[2] El texto puede ser de varias clases: escrito, hablado y actuado, inclusive, meramente pensado.[3] Esto quiere decir que los textos no deben ser reducidos ni a lo escrito ni a lo oral, son, en última instancia, acciones significativas porque a veces se desprenden de su autor constituyendo una acción que va más allá de su agente, desarrollando sus propias consecuencias, y convirtiéndose en un fenómeno social que escapa de nuestras intenciones.[4] En cuanto a la analogía, se trata de un instrumento de la filosofía fundamentado en la lógica dialógica, ya que por medio de ésta se puede llegar a la mediación y al equilibrio entre distintas interpretaciones.[5]

La hermenéutica analógica no se reduce a una teoría de reglas para la interpretación de textos escritos, sino que es una disciplina que nos ayuda a comprender la realidad o cualquier esfera de ésta, incluyendo un acontecimiento, una obra (literaria o artística), entre otros aspectos de nuestro acontecer histórico.

Ahora cabe preguntarnos ¿de qué manera se aplica la Hermenéutica Analógica a la interculturalidad? La consideración de que la cultura está basada en símbolos permite al filósofo mexicano otorgarle el mismo estatus que al texto, en el sentido de que ésta requiere de una hermenéutica para ser interpretada.[6]

[2] Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México, FFyL-UNAM-Ítaca, 2009, p. 13.

[3] *Cfr. Ibid.,* p. 30.

[4] *Cfr.* Paul Ricoeur, *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, Buenos Aires, Prometeo-Facultad de Filosofía y Letras-Pontificia Universidad Católica Argentina, 2008.

[5] Mauricio Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica,* México, IIFIL-UNAM, 2005, p. 61.

[6] Me refiero principalmente a las siguientes obras: Mauricio Beuchot, *Interculturalidad y derechos humanos*, México, Siglo XXI-UNAM, 2005; *Hermenéutica analógica y educación multicultural*, México, CONACYT-UPN-Plaza y Valdés, 2009; *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía,* México, IIFL-UNAM, 2007.

Además, la hermenéutica analógica aplicada a contextos donde hay pluralidad de grupos con rasgos culturales distintos nos encamina a dos usos de la analogía. El primero, para aceptar que no hay un sólo modelo cultural que deba ser impuesto a todas las sociedades, sino varias maneras posibles de: interpretar el mundo, modos de vida, así como valores éticos, estéticos, morales y políticos. El segundo se presenta cuando individuos pertenecientes a comunidades distintas intentan decodificar las acciones significativas de aquellos que hablan otro idioma, practican otra religión, parten de otros marcos epistémicos o valoran cosas diferentes. Para ello se requiere que los sujetos se valgan de su capacidad dialógica emprendiendo el diálogo con personas pertenecientes a otras tradiciones.

En cuanto a la interacción cultural, la hermenéutica analógica contempla lo simbólico como un rasgo distintivo de cada comunidad. La identidad simbólica consiste en la interiorización de los símbolos, que son signos culturales que mantienen la cohesión de un grupo, los cuales, nos remiten de lo concreto a lo abstracto, ya sea conceptual, emocional o espiritual. Los símbolos nos trasladan de lo evidente a algo más profundo que se encuentra oculto en nuestras expresiones culturales. Estos símbolos se manifiestan en ritos, mitos, poesía, música, además de otras obras humanas, constituyendo el punto de encuentro entre lo narratológico y la realidad. Una realidad que puede ser comprendida de distintas maneras, según sea la interpretación desde la que se parta, delimitada epistémica, lingüística e históricamente.

La identidad simbólica también se relaciona con la diferencia ontológica y analógica respecto de otros grupos. Cabe aclarar que la diferencia ontológica no se fundamenta en la esencia de los grupos como si se tratara de algo inmutable, ni remite a las características materiales como pueden ser lazos sanguíneos o rasgos físicos compartidos, sino que se funda en la configura-

ción de símbolos que son reforzados o remplazados por otros, a partir de los cuales o bien nos identificamos como parte de una colectividad o nos diferenciamos de ella.

La diferencia analógica se presenta cuando constituimos nuestra personalidad a través del reconocimiento de las diferencias con la alteridad, es decir, es localizarnos *en* y *con* las personas que conforman la comunidad a la que pertenecemos y con las otras comunidades. Esto es, consiste en el acceso a la subjetividad de los sujetos por medio de la intersubjetividad. La cual, requiere de la capacidad dialógica y el reconocimiento de que los símbolos culturales se configuran comunitariamente.

Así pues, la simbolicidad es la que otorga la identidad a los pueblos, cuyo reconocimiento de sus particularidades es posible por analogía, la cual, contempla tanto semejanzas como diferencias con símbolos y arquetipos de otros grupos.[7]

Pluralismo intercultural analógico

Hay que prestar atención al llamado que hace el filósofo mexicano, nos dice que más que preocuparnos por el multiculturalismo, que consiste en el fenómeno de la multiplicidad de culturas que se dan en el mundo, y en aquellos países donde existen varias comunidades (naciones, pueblos o etnias) integradas en una comunidad mayor,[8] deberíamos atender a un pluralismo cultural analógico. La diferencia —según Beuchot— radica en

[7] *Cfr. Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía, op. cit.*, cita 5.

[8] Esta es la concepción de multiculturalismo de Beuchot, pero cabe aclarar que dicho término también refiere a una postura política que promueve los modelos de integración social de los grupos culturales minoritarios. En este sentido, su institucionalización depende de las reformas jurídicas, del respeto a los derechos ciudadanos, y de los programas de políticas públicas que proponga el Estado. Este multiculturalismo ha sido algunas veces criticado al ser visto como una propuesta liberal

que "suele usarse la palabra 'multiculturalismo' para el hecho o fenómeno de muchas culturas en un estado, y 'pluralismo cultural' o 'intercultural' para el modelo que trata de explicarlo o de orientarlo".[9]

El modelo pluralista intercultural analógico consiste en respetar las diferencias entre las diversas culturas y promover la equidad en cuanto a la justicia.[10] Para ello, se deben tomar en consideración tanto los derechos individuales como los comunitarios, porque así como los individuos tienen derecho a su supervivencia, a su integridad y a sus ideas, las comunidades culturales lo tienen a su preservación, idioma, creencias y costumbres.[11] En este sentido, la analogía consiste en la virtud (prudencia o *phrónesis*) rescatada de la tradición aristótelica, que refiere a la búsqueda del equilibrio entre el bien particular y el bien común. De la misma manera se puede atribuir a las comunidades un estatuto universal pero diferenciado, universal en cuanto a la equidad en oportunidades, sin perder de vista que existe una gama de identidades culturales, lo que nos impide caer en una visión unívoca y homogeneizadora.

Me parece que dicho modelo es adecuado para países multiculturales porque precisamente los grupos defensores de la interculturalidad demandan no sólo el reconocimiento de los rasgos singulares de su colectividad, sino también una convivencia respetuosa así como la equidad de condiciones socioeconómicas para el propio desarrollo. Por ejemplo, Francisco López Bárcenas, abogado mixteco, quien ha dedicado sus es-

integracionista. *Cfr.* Carlos Zolla y Emiliano Zolla Márquez, *Los pueblos indígenas de México, 100 preguntas,* México, UNAM, 2004.

[9] Mauricio Beuchot, *Interculturalidad y derechos humanos, op. cit.*, pp. 13-14.

[10] *Ibid.,* p. 17.

[11] *Ibid.,* p. 19. Esta postura es intermedia entre el individualismo y el comunitarismo jurídico, cuyo debate gira en torno a qué derechos privilegiar, los individuales o los colectivos de los pueblos.

fuerzos a la defensa de los derechos de los pueblos indígenas, propone que:

> […] los movimientos indígenas no sólo exijan derechos individuales para las personas indígenas sino también colectivos, para los pueblos de los que forman parte; que no limiten su exigencia a que las instituciones estatales cumplan sus funciones sino que se transformen; que no reclamen tierras sino territorios; que no demanden que les permitan usufructuar los recursos naturales que se encuentran en sus territorios sino la propiedad de ellos; que no reclamen participar en los órganos estatales sino reconocimiento de su propios gobiernos, que no sólo se les administre justicia conforme a derecho estatal sino se reconozca su derecho a administrar justicia por ellos mismos y de acuerdo con su derecho propio; que no busquen que haya planes de desarrollo para ellos sino que se reconozca su derecho a diseñar su propio desarrollo; que no sólo les lleven la cultura dominante sino que también se reconozca y respete la suya. Los pueblos indígenas no quieren seguir siendo colonias sino pueblos con plenos derechos.[12]

Esto nos lleva a reflexionar sobre la importancia de los derechos colectivos y las demandas del reconocimiento de territorios comunales, autonomía y libre determinación en los ámbitos económico, político, jurídico y educativo.

Por tanto, en una reflexión sobre la interculturalidad no podemos dejar de lado las relaciones políticas y económicas que sustentan la subordinación de algunos grupos a las élites. Además de la discriminación, racismo, xenofobia y nacionalismos exacerbados, que han desencadenado conflictos bélicos internacionales y genocidios. Existen otros factores que desencadenan la violencia intercultural y acentúan la desigualdad social.

[12] Francisco López Bárcenas, *México: Las autonomías indígenas en América Latina,* Recuperado el (3 de julio de 2013), de http://servindi.org/actualidad/13661.

Hoy en día, las políticas de justificación para emprender una guerra o someter a otros grupos no se basa solamente en la idea de "amigo-enemigo", en términos de defensa perteneciente a la soberanía nacional frente a otros Estados-nación,[13] también en las relaciones comerciales, los intereses de los dueños de empresas trasnacionales, y las políticas neoliberales de privatización de recursos y de servicios, por los cuales se defiende la apertura de fronteras y se arrasan los territorios comunales, deteriorando el medio ambiente y provocando el desempleo de personas que se ven obligadas a emigrar de sus lugares de origen. En otras palabras, tenemos que considerar las relaciones que sustentan la subordinación de algunos sectores a grupos dominantes, situación en la que sin duda las libertades políticas son cada vez más limitadas, mientras las económicas se han ido ampliando.

Hermenéutica analógica y diálogo

A pesar de la defensa de las particularidades que identifican a los miembros de un grupo, tenemos que reconocer que la identidad cultural no es inmutable. Resulta difícil hablar de culturas completamente acabadas porque a veces sus creencias cambian, pero sus prácticas son las mismas o viceversa, algunas prácticas son modificadas por ciertos factores históricos que influyen en su cambio, pero permanecen las mismas creencias respecto de la religión, el gobierno o la moral.[14]

[13] *Cfr.* Eric Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Crítica, Barcelona, 2000.

[14] *Cfr.* Bhikhu Parekh, *Repensando el multiculturalismo. Diversidad cultural y teoría política*, Madrid, Istmo, 2005, p. 219.

Tomando esto en consideración, el filósofo mexicano reconoce que no hay culturas ideales, sino grupos concretos, con aciertos y errores, con valores y antivalores.[15] Es por eso que requerimos de la hermenéutica como herramienta tanto para aprender de culturas como para criticar algunos de sus aspectos, ya que podemos juzgarlas de manera favorable o desfavorablemente.[16] De manera que "si no podemos aprender nada, hay cerrazón; pero si tampoco podemos criticar nada, hay una apertura desmedida, un relativismo exagerado".[17] Nuestra tarea es, entonces, encontrar el equilibrio para no resguardarnos ni en un relativismo despreocupado ni en un absolutismo que imponga conductas para todos sin distinción, tomando en cuenta más que las semejanzas, las diferencias en los aspectos: lingüístico, histórico, ético, entre otros, que forman parte de las particularidades de los pueblos.

Además, emitir juicios acerca de los aspectos que consideramos positivos y negativos de otras culturas no implica necesariamente la pretensión de imponer nuestras normas éticas/políticas a todas las sociedades, sino que hace referencia a una situación de la que difícilmente podemos escapar. Tanto Beuchot como otros filósofos que reflexionan sobre hermenéutica, entre ellos Gadamer y Ricoeur, ponen en relieve el hecho de que para intentar comprender a las personas que consideramos ajenas a nuestra tradición cultural, partimos siempre de presupuestos e interpretamos a luz del propio contexto.

Por otra parte, tenemos que reconocer que la interacción entre las comunidades implica crisis culturales, que son procesos de transición en los cuales se ponen en tela de juicio los valores tradicionales frente a nuevos valores (que surgen dentro

[15] Mauricio Beuchot, *Interculturalidad y derechos humanos…*, *op. cit.*, cita 5.

[16] *Ibid.,* p. 28.

[17] *Ibidem.*

de la misma comunidad o los que provienen de comunidades externas). El papel que desempeña en este escenario la hermenéutica analógica es la incentivación al diálogo con base en la actitud antes mencionada: podemos criticar, pero también aprender de otros grupos culturales, tomando en consideración aquello que podamos adaptar a nuestras prácticas, en vista de una mejor relación con nuestro entorno natural y social.[18]

Esta es la vía analógica entre innovación y tradición, concebida como la toma de conciencia de la tradición heredada para desarrollarla aún más, no para terminar con ella. El innovador es aquél que no está completamente determinado por los paradigmas de su contexto, es un revolucionario que puede ver más allá del mundo en el que se encuentra instaurado.[19] Por tanto, la interpretación analógica consiste en la *autointerpretación* que toma en cuenta a la heterenomía. Es el conocimiento de la propia tradición para identificarnos dentro de ella y trascenderla en el conocimiento de otras tradiciones; con esto se potencia la posibilidad de transformarla sin perder ciertas particularidades.

También podríamos apostar por la conmensurabilidad entre culturas por medio de la traducción entre distintos paradigmas racionales, en la que pueden ser compartidos ciertos significados y modos de vida.[20]

Conclusión

Coincido con el filósofo mexicano Mauricio Beuchot en que es importante la identidad simbólica, pues en ella nos jugamos

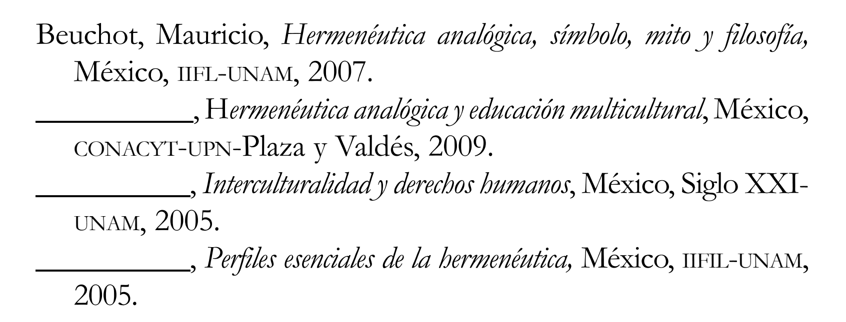
[18] Mauricio Beuchot, *Interculturalidad y derechos humanos, op. cit.*, p. 22.
[19] M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica…, op. cit.*, pp. 64-76.
[20] *Ibid,* p. 72.

nuestra forma de ser, nuestras diferencias dentro de la propia colectividad o frente a otras colectividades.

Me parece relevante reconocer que la identidad simbólica es una vía para llegar a la identidad ontológica trascendiendo el análisis físico de los sujetos. Puesto que se toma en cuenta la importancia que tienen las narraciones (mitos, leyendas e historias fundacionales) en la identidad cultural. Es decir que la *esencia* de un grupo no está fundada en la herencia genética o en los rasgos biológicos compartidos, sino en el lenguaje simbólico que forma parte del imaginario colectivo.

Cabe destacar que desde la hermenéutica analógica no se defiende la pérdida de diferencias en identidades culturales, sino la ampliación de horizontes sobre las distintas formas de concebir el mundo. Pero como nuestros marcos de referencia son tomados de nuestra comunidad cultural y estas son finitas y limitadas, se requiere emprender el diálogo con otras tradiciones de las cuales podemos aprender. Es gracias a dicha capacidad dialógica y a través de la intersubjetividad, que vamos delimitando la propia subjetividad estableciendo tanto semejanzas como diferencias en relación con otros grupos.

Bibliografía



Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía,* México, IIFL-UNAM, 2007.

___________, H*ermenéutica analógica y educación multicultural*, México, CONACYT-UPN-Plaza y Valdés, 2009.

___________, *Interculturalidad y derechos humanos*, México, Siglo XXI-UNAM, 2005.

___________, *Perfiles esenciales de la hermenéutica,* México, IIFIL-UNAM, 2005.

___________, *Tratado de hermenéutica analógica, Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México, FFyL-UNAM-Ítaca, 2009.

Hobsbawm, Eric, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Crítica, Barcelona, 2000.

López Bárcenas, Francisco, *México: Las autonomías indígenas en América Latina,* Recuperado el (3 de julio de 2013), de http://servindi.org/actualidad/13661.

Ricoeur, Paul, *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, Buenos Aires, Prometeo-Facultad de Filosofía y Letras-Pontificia Universidad Católica Argentina, 2008.

Parekh, Bhikhu, *Repensando el multiculturalismo. Diversidad cultural y teoría política*, Madrid, Istmo, 2005.

Zolla Carlos y Zolla Márquez, Emiliano, *Los pueblos indígenas de México, 100 preguntas,* México, UNAM, 2004.

AMÉRICA LATINA: IDENTIDAD VIOLENTADA

Elías Israel Morado Hernández[1]

...istnicht in Stimmen,
denenwirunser Ohrschenken,
ein Echo von nunverstummten?
Über den Begriff der Geschichte (Th. II)

[¿no hay en las voces
a las que damos nuestro oído
un eco de las ya silenciadas?
SOBRE EL CONCEPTO DE HISTORIA (TESIS II)
WALTER BENJAMIN

PUNTO DE PARTIDA: ¿UN LUGAR PARA EL NO-LUGAR?

Dentro del discurso latinoamericano sobre la cultura barroca, uno de los conceptos clave ha sido el de *mestizaje*. Éste ha jugado un papel decisivo, ya que a través de él ha sido discutida la

[1] Maestro en Estudios Latinoamericanos, UNAM. Correo electrónico: silvestre107@hotmail.com

problemática perteneciente a la identidad latinoamericana. En este discurso, el hecho de que el mestizaje hubiese sido considerado, tradicionalmente, el fundamento capaz de hacer cohesionar realidades sociales, no solo diversas, sino contradictorias bajo categorías tales como la de "nación", ha sido cuestionado seriamente. Se trata de una crítica que tiene por perspectiva la siguiente: lo mestizo es por definición lo diverso y no lo idéntico, por lo tanto, lo mestizo entra en contradicción con las propuestas de tipo nacionalistas, por ser éstas homogeneizantes y sectarias, más aún, desde la conciencia de que los tiempos actuales serían los del 'derrumbe de fronteras' y no los de su edificación.[2]

Como una toma de distancia crítica frente a los casos en que las comunidades humanas han sido víctimas del *tablarracismo,* hecho desde posiciones de poder que buscan así delimitar su dominio económico-político, bajo la forma de un virreinato o estado —trátese del siglo XVII o del XIX—, el discurso latinoamericano sobre el barroco lanza una vindicación de lo diferente y lo otro posible. Imaginar sociedades basadas en el ejercicio político de la libertad y la pluralidad pertinentes o realmente viables desde el actual horizonte histórico —sociedades en las que lo particular podría coexistir junto a lo universal sin riesgo de ser inhibido;[3] o aquellas en las que, mínimamente, habría posibilidades de rescatar lo que queda de 'bueno' dentro de lo 'malo' y proyectar con ello una propuesta civilizatoria distinta a

[2] *Cfr.* Petra Schumm, "El concepto 'barroco' en la época de la desaparición de fronteras", en *Barrocos y modernos: nuevos caminos hacia la investigación del barroco iberoamericano*, Petra Schumm (ed.), Madrid, Iberoamericana, 1997, pp. 13-30.

[3] Aludimos a la conjugación que de las nociones de 'barroco' y 'hermenéutica analógica' hicieran en sus teorizaciones los filósofos Samuel Arriarán y Mauricio Beuchot. (Véase bibliografía)

la vigente—[4] es, a grandes rasgos, la propuesta que el discurso latinoamericano sobre lo barroco hace, toda vez que: "el interés en explorar un *ethos* barroco y su posible vigencia en la actualidad se debe a la necesidad de pensar en una modernidad alternativa como una 'utopía alcanzable' dentro del capitalismo".[5]

Algunas dudas, sin embargo, han sido planteadas y nosotros querríamos poner a consideración la siguiente: ¿existen realmente posibilidades de formular en la actualidad nuevos escenarios de vida desde las conceptualizaciones del discurso latinoamericano sobre lo barroco? ¿Tiene capacidad la cultura barroca, por su sola condición mestiza, de encarnar dichas aspiraciones dentro de las actuales condiciones de vida sobre determinadas por el capitalismo imperante? Nuestro escepticismo es innegable pero, como el de algunos otros, intenta ser propositivo.

[4] Aludimos a las teorizaciones sobre la modernidad y el capitalismo de Bolívar Echeverría. (Véase bibliografía). En las citas al pie de página, la referencia a este filósofo será consignada de acuerdo con los criterios editoriales de su publicación. Y puesto que su obra es el centro de nuestra investigación desarrollada en el Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM (este artículo es solo una muestra de nuestro trabajo), destacaremos información que consideramos pertinente citando sus obras incluyendo, después del "título del artículo" [año de su primera presentación como ponencia en un espacio académico/año de publicación como artículo individual], y cuando aparece sólo una fecha refierirá a la primera publicación del texto citado, que a veces coincide con la del libro del que se extrajo. Esta datación fue elaborada según lo que está indicado en los textos citados, en otras fueron deducciones personales cuando se consideró que un texto fue escrito expresamente para formar parte del libro que lo contiene. En todos los casos procuramos cotejar la información con el índice de la obra completa de Echeverría —que asumimos actualizado hasta el año de su última edición— que fue elaborado por Stefan Gandler. *Cfr.,* S. Gandler, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría,* Prólogo de Michael Löwy, México, Fondo de Cultura Económica, 2007, pp. 563-584.

[5] Samuel Arriarán y Mauricio Beuchot, *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo,* México, Ítaca, 1999, p. 60. Para una explicación del concepto *ethos* (plural: *ethe*) véase la nota al pie de página número 27.

En el ensayo: "Pluralismo barroco. Expresiones para comprender e interpretar la cultura latinoamericana", Esmeralda Lucca discute lo siguiente sobre las ideas que Samuel Arriarán pone en juego en sus teorizaciones sobre las nociones de barroco y hermenéutica analógica:

> Arriarán hace referencia al multiculturalismo, buscando establecer relaciones entre este concepto y los de mestizaje y barroco; el multiculturalismo, comprendido desde la hermenéutica analógica, posibilita la comunicación intercultural simultáneamente al reconocimiento de la diferencia. La hermenéutica permitiría la coexistencia de las culturas conservando sus peculiaridades y a la vez reconociendo sus similitudes. En palabras del autor, "el multiculturalismo analógico [...] busca una igualdad proporcional con predominio de la diferencia". Sin embargo, en la actualidad, cuando aún se multiplican las situaciones de dominio, se vuelve difícil la conservación de las propias identidades y esta situación se agrava por el desarrollo de la globalización. En este sentido, se vuelve sumamente necesaria la reflexión sobre un pluralismo cultural que se sostenga por el respeto de las diferencias.[6]

A nuestro entender, lo que la autora hace es un llamado a la cautela, que torna urgente una reflexión sobre la idea del 'pluralismo cultural' como hecho derivado de un constante proceso de mestizaje en el que las sociedades en Latinoamérica estarían ineluctablemente inmersas, lo que, tal vez, podría no ser la condición 'natural' de nuestro identidad cultural, y sí, en cambio, el resultado del asedio y la violencia que entrañan las complejas

[6] Esmeralda Lucca, "Pluralismo barroco. Expresiones para comprender e interpretar la cultura latinoamericana", en *La hermenéutica en América Latina: analogía y barroco*, Samuel Arriarán (coord.), México, Ítaca, 2007, pp. 67-68. Indicamos que las comillas dobles, las comillas sencillas y las cursivas que aparezcan en todas las citas empleadas en este artículo provienen directamente del texto original. Su estilo de empleo no necesariamente coincide con el que nosotros aplicamos en este artículo.

situaciones de domino social; así mismo, del temor y la angustia que su agresión genera:

> Gran parte del concepto de lo barroco está sostenido por la idea del mestizaje; lo mestizo es una clara expresión del miedo fundamental del pueblo latinoamericano por preservarse de la angustia original para poder vivir. Es una forma de disfrazar el temor originario, de ocultarlo por diferentes mezclas, para la supervivencia.[7]

¿Cómo discurrir sobre los conceptos que nos propone el discurso latinoamericano al respecto del barroco frente a la incomodidad que una concepción del mestizaje como la de Esmeralda Lucca puede llegar a generar?

Desde una perspectiva latinoamericanista podríamos decir que, la posibilidad real de conducir las actuales condiciones de vida a un estado mejor —dicho sea bajo la idea de construir una modernidad alternativa basada en la pluralidad y la autonomía— implica, necesariamente, reflexionar sobre la presencia ineludible del capitalismo en la vida actual y, concretamente, sobre el papel histórico que la violencia ha jugado en la constitución de América Latina como identidad histórica, máxime que, en uno de sus extremos: el siglo xvi, las circunstancias de su aparecimiento sobre el horizonte histórico moderno son de carácter colonialista, y que, en el extremo más actual: el siglo xxi, lo que se discute es el despliegue sobre nuestro continente de formas de dominación capitalista muchísimo más avanzadas en aquello que de colonialista tienen, las cuales, se manifiestan doblemente complejas cuando actúan pasivamente, y doblemente brutales cuando se encuentran necesitadas de hacerse visibles. En nuestra opinión, la capacidad que el discurso latinoamericano sobre el barroco pueda tener para formular una

[7] *Ibid.*, p. 64.

propuesta civilizatoria alternativa no capitalista que, al menos en una porción mínima, pueda ser planteada y socializada en términos convincentes, dependerá de su propia capacidad para comprender y explicar el sentido de la *Gewalt*: poder, fuerza, violencia,[8] que hace que en la actualidad el modo de vida distinto que propone sea apenas esbozable, y que sus formas más refinadas no tengan más sitio que el no-lugar: la utopía.

En este artículo hemos decidido abrir una discusión a este respecto con base en la filosofía, sobre la cultura moderna y el barroco de Bolívar Echeverría (1941-2010), pues a través de ellas es posible comprender lo barroco en toda su ambigüedad, es decir, como una deriva histórica que se bifurca hacia la libertad política (que sería la razón de ser de toda propuesta revolucionara de espíritu pos-capitalista), o que, indetenible, nos adentra todavía más en la barbarie (en la que nos tiene sumergidos el asedio contra-revolucionario). Para ello hay que tener presente que, para Echeverría, lo barroco solo existe como configuración cultural dentro de la modernidad capitalista y no fuera de ella —por muy marginal que lo barroco sea—. En la medida en que lo barroco es una expresión cultural de la existencia humana bajo el capitalismo, lo es —al igual que éste— superable por necesidad vital o, cuando menos, cuestionable en términos morales. Y lo es, porque lo barroco supone creación de formas sociales y culturales de subsistencia inéditas dentro

[8] Empleamos el germanismo para aludir a la posible influencia de Walter Benjamin en el interés de Echeverría por problematizar la idea de la violencia con relación a la ética. *Cfr.* Walter Benjamin, "ZurKritik der Gewalt" ["Para una crítica de la violencia"] [1921], en W. Benjamin, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. (Iluminaciones IV),* Roberto Blatt (trad.), Madrid, Altea/Taurus/Alfaguara, 1991, pp. 23-45. Un sintético e inteligente artículo que relaciona muy a propósito de esta temática la obra de Echeverría y Benjamin es: Adolfo Gilly, "Lo que miraba el ángel: violencia y utopía en el discurso de Bolívar Echeverría", en *Bolívar Echeverría: crítica e interpretación,* Diana Fuentes, Isaac García Venegas y Carlos Oliva Mendoza (compiladores), México, UNAM/Itaca, 2012, pp. 393-401.

de la modernidad vigente, que no necesariamente son 'modelo' de conducta ética a seguir, ya que en determinados casos suponen la supresión de los valores que darían sentido a una idea plural y renovable de modernidad en general o que, simplemente, son expresión de la degradación social.[9] Así, lo que haya de replanteamiento y/o deslinde necesariamente selectivo en la concreción de esa posibilidad otra de ser de la modernidad capitalista, implica el de todos aquellos elementos que actualmente la reproducen, siendo uno —y no el menor— la violencia, así definida por Bolívar Echeverría:

> es la calidad propia de una acción que se ejerce sobre el otro para inducir en él por la fuerza —es decir, en última instancia, mediante una amenaza de muerte— un comportamiento contrario a su voluntad y su autonomía; una imposición que implicaría, en principio, su negación como sujeto humano libre.[10]

A continuación, intentaremos desentrañar e interpretar el vínculo que existe entre barroco y violencia dentro del discurso sobre cultura de Bolívar Echeverría. En su obra ensayística, 'barroco' y 'violencia' son conceptos que, junto con 'modernidad' y 'capitalismo', conforman una unidad problemática, por lo tanto, la definición de cada uno de estos términos ha de ser correlativa. Cabe advertir que ambos conceptos se encuentran íntimamente vinculados con otros dos igualmente importantes: 'identidad' y 'mestizaje'.

[9] El conformismo político de determinados sectores sociales, así como su involucramiento con el narcotráfico y el mercado 'negro' son tres aspectos cuestionables de la cultura latinoamericana que son traídos a discusión por Echeverría en: *Cfr.* José Antonio Figueroa y Mauro Cerbino, "Barroco y modernidad alternativa: diálogo con Bolívar Echeverría", en *Iconos*, núm.17, 2003, p. 106.

[10] B. Echeverría, "De violencia a violencia" [2006], en *Vuelta de siglo,* México, Ediciones Era, 2006, p. 60.

Primera clave: La violencia del mestizaje en el escenario arcaico

La primera clave para comprender la relación entre barroco y violencia gravita sobre la noción de mestizaje. Mestizaje, en su nivel semiótico, es explicado por Bolívar Echeverría como un proceso de *codigofagia*, es decir, como aquel en el cual las subcodificaciones o configuraciones singulares y concretas del código de lo humano se devoran entre sí al entrar en contacto. Se trata, sin embargo, de un proceso dramático que se expresa bajo la apariencia de una lucha, una negociación o pacto entre dos tendencias de signo contrario: una que actúa de forma dominante y otra que es dominada. Echeverría explica:

> El mestizaje cultural ha consistido en una "codigofagia" practicada por el código cultural de los dominadores sobre los restos del código cultural de los dominados. Ha sido un proceso en el que el devorador ha debido muchas veces transformarse radicalmente para absorber de manera adecuada la substancia devorada; en el que la identidad de los vencedores ha tenido que jugarse su propia existencia intentando apropiarse de la de los vencidos.[11]

Esta concepción del mestizaje, en virtud de la cual es inducido, con un cierto grado de reciprocidad, un estado de crisis entre dominadores y dominados, admitiría una lectura doble:

- "como un hecho en el que el triunfo propio se revela como una derrota",[12] en tanto que la tendencia dominante ha aceptado una modificación de sí misma, consistente en el autosacrificio de una parte de sí, acto que resulta indispensable para

[11] B. Echeverría, "La identidad evanescente" [1991-1994], en *Las ilusiones de la modernidad,* México, UNAM/El Equilibrista, 1996, p. 61 [1ª ed. 1995].

[12] B. Echeverría, "Violencia y modernidad" [1997-1998], *Valor de uso y utopía,* México, Siglo XXI, 1998, pp. 107-108.

la reactualización de su dominio sólo posible a través de la incorporación de una parte de ese otro-dominable con la cual se reconstruye a sí misma; a la vez que:

- "la derrota del otro [se revela] como un triunfo", en tanto que la tendencia dominada trasciende y supera la situación de peligro (su aniquilación) cediendo una parte de sí sacrificable o no indispensable en sus nuevas condiciones de heteronomía, dependencia o sometimiento.[13]

Debe advertirse, sin embargo, que esta noción del mestizaje ha sido concebida por Bolívar Echeverría bajo la conciencia histórica de lo que entiende por el escenario arcaico de la 'escasez absoluta', en el que el mundo natural se presenta como incondicionalmente inhóspito para la existencia del ser humano y su reproducción. En este contexto, mestizaje vendría a ser un tipo de codigofagia pre-moderna que puede ser explicada como 'violencia de trascendencia' o 'dialéctica'. A través de estas ideas, Echeverría intenta explicar un tipo de violencia que sería constitutiva de la condición humana, que habría emergido con la ruptura del *continuum* que sería propio de la 'animalidad natural', para dar paso al surgimiento de una 'animalidad social', en la cual quedaría expresada "la necesidad estratégica de sacrificar ciertas posibilidades de vida en favor de otras, reconocidas como las únicas indispensables para la supervivencia comunitaria en medio de la escasez de oportunidades de vida o la hostilidad de lo extrahumano".[14]

Se trataría de una violencia dialéctica, porque ocurriría sólo en función de la existencia del Otro, sea éste natural o social, esto es: una otredad construida socialmente como ajena a la identidad propia o, inclusive, constitutiva de ella misma, pero siempre indeseable, ya que su sola existencia cuestionaría a la

[13] *Ídem.*

[14] *Ibid.*, p. 107.

identidad particular como la única forma de vida posible. Otredad ante la cual se abre un dilema ético, posible de ser resuelto en dos sentidos, ambos compartiendo el ámbito de la violencia arcaica pero manifestando un signo distinto: a) el de la aniquilación sin más del 'otro', que correspondería a la acción de una violencia destructiva, aquella que sólo persigue "la abolición o eliminación del otro como sujeto libre, la que constituye al otro como enemigo, como alguien que solo puede ser aniquilado o rebajado a la animalidad";[15] b) el del establecimiento de un 'pacto' con ese 'otro', mediante el cual quienes ejercen la violencia y la padecen "mantienen entre sí a través del tiempo, más allá del momento actual, un lazo de reciprocidad, una complicidad o compromiso que convierte al acto violento en la vía de un tránsito a una figura más perfecta de su existencia conjunta".[16]

En estos términos es que Bolívar Echeverría hablará de la constitución dialécticamente violenta de la vida de individuos y colectividades en la que lo humano se transnaturaliza frente a lo no-humano natural, animal o, si cabe, 'lo no-humano social'. Esto no implica, sin embargo, deshacerse por completo de 'eso otro' ya que, antes y después, 'ello' permanecería en el núcleo de la nueva situación identitaria hacia la que lo humano ha trascendido, pero sólo en calidad de 'algo' que constantemente es reconstituido según la 'legalidad sustituta' que las nuevas condiciones históricas hacen necesaria. Determinados elementos de dicho proceso de transnaturalización, no obstante, sí lo experimentan como mera violencia destructiva, y estos son aquellos convertidos en 'residuos', que no son rescatados ni integrados bajo ninguna nueva forma en el movimiento de trascendencia, que no sólo resultan ser prescindibles, sino que pueden llegar a ser considerados como 'necesariamente' aniquilables, toda vez

[15] *Ídem.*

[16] B. Echeverría, "De violencia a violencia", *op. cit.*, p. 61.

que su inconmensurabilidad formal o su impertinencia histórica pone en riesgo —sobre todo tras periodos de catástrofe— la consolidación de la nueva identidad alcanzada. En cambio, existen elementos que sí son llamados a la participación, considerados elementos indispensables y, por lo tanto, son incorporados, formando así una identidad en la que 'mismidad' y 'otredad' son un compuesto indisociable.[17]

Sobre esta trama argumentativa es que Bolívar Echeverría ubica, dentro de su propia idea de los tiempos arcaicos, el punto en que la historia de la cultura se define como la historia de un incesante mestizaje.[18]

Segunda clave: La violencia del mestizaje en el escenario moderno

La segunda clave para comprender la relación entre barroco y violencia gravita también sobre el concepto de mestizaje, pero en función de su mistificación.

Bolívar Echeverría plantea que la identidad sólo puede alcanzar concreción como hecho contradictorio y ambivalente que queda cifrado en el binomio ser/no ser. Es decir, que la verdad de la identidad sólo podría salir a flote cuando ésta se entrega al diálogo con otras identidades, situación crítica si se considera que ello presupone cierto grado de apertura hacia la propia desestabilización, lo que sería compartido por todos los sujetos involucrados. Tal y no otro sería el campo de cultivo para que ocurra —como proceso codigofágico constante, como hecho de violen-

[17] *Cfr. Ibid.*, pp. 65-66. El interesado puede consultar también el capítulo "Lección IV: La concreción de lo humano", de B. Echeverría, *Definición de la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, pp. 109-145. [1ª ed. 2001].

[18] *Cfr.* B. Echeverría, "Violencia y modernidad", *op. cit.*, pp. 107-108 (véase nota al pie de página núm. 4).

cia dialéctica o de trascendencia— el mestizaje, que hace que esas identidades se compenetren unas a otras. Por lo tanto, la noción de identidad solo tendría vigencia en la inestabilidad de esa dinámica de transformación constante, en la que *lo que es* solo puede *ser* en la medida en que *deja de serlo* para *llegar a ser*.[19]

Atravesada por los procesos de mestizaje más variados, América Latina prueba que 'identidad' es siempre 'identidad en vilo': evanescente. De ahí que el empeño de las ideologías nacionalistas latinoamericanas, que —según lo plantea Bolívar Echeverría— se avocaron a "la construcción de una identidad artificial única o al menos uniforme para la nación estatal", lo que expresaría la tentativa de esas ideologías por poner en uso "una representación conciliadora y tranquilizadora del mestizaje, protegida contra toda reminiscencia de conflicto o desgarramiento y negadora por tanto de la realidad del mestizaje cultural en la que está inmersa la parte más vital de la sociedad en América Latina", resulta plenamente improcedente.[20]

El examen llevado a cabo por Bolívar Echeverría en torno al estado actual de la cultura política y los efectos de la globalización capitalista, le permite detectar sobre el escenario de la modernidad la presencia de un tipo de 'fundamentalismo premodernizante',[21] capaz de corroer la conformación de identidades colectivas tanto en Europa como en América Latina —fundamentalismo de cuyos más virulentos efectos: el racismo; el as-

[19] B. Echeverría, "La identidad evanescente" [1991-1994], en *Las ilusiones de*…, 1996, pp. 60-61. Una explicación de este proceso desde una perspectiva semiológica se encuentra en el capítulo "Lección III: Producir y significar", de B. Echeverría, *Definición de*…, 2010, pp. 72-108.

[20] B. Echeverría, "La identidad evanescente", *op.cit.*, p. 72.

[21] *Ibid.*, p. 69.

pecto más vital de la cultura: el mestizaje—, no parece en esta ocasión salvarlas.[22]

Situado críticamente ante la teoría postmodernista, Bolívar Echeverría advierte que "la caída de los grandes relatos" celebrada por Jean-François Lyotard[23] fue, más bien, una "(re-) caída en los grandes prejuicios".[24] En opinión de Echeverría, el postmodernismo no sólo resultó ser incapaz de cuestionar el propio punto desde el cual liquidó la posibilidad de establecer una meta común para la humanidad capaz de encausar, más allá de la desmovilización causada por el derrumbe del socialismo real, la "necesidad real de socialismo",[25] es decir, la necesidad de una modernidad alternativa no capitalista; sino que, lejos de ello, se atrincheró dentro de sí bajo la "figura burguesa, provincial-europea e incluso cínicamente capitalista de lo occidental": el eurocentrismo —uno de los tipos de fundamentalismo premodernizante que sería posible detectar sintomáticamente dentro de la cultura moderna de los siglos XX y XXI—.[26]

Desde tal perspectiva, el discurso teórico postmodernista sería un procedimiento interpretativo que, alentado por el valor que tiene el individualismo dentro de la cultura moderna, hace estallar el mundo de las identidades colectivas en un universo

[22] Recordemos que para Bolívar Echeverría habría sido el mestizaje lo que salvó a las comunidades humanas india, negra y europea en América de la destrucción total de sus respectivas civilizaciones en los siglos XVI y XVII. *Cfr.* B. Echeverría, "El *ethos* barroco" [1994], en *La modernidad de lo barroco,* México, Ediciones Era, 1998, pp. 32-56. Este obra fue presentada originalmente como tesis doctoral. *Cfr.* Vinicio Bolívar Echeverría Andrade, *Lo barroco y la historia de la cultura,* Juan Carlos Pereda Failache (asesor), Tesis doctoral, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1997, 212 pp. [Datos de localización: Biblioteca Central, UNAM, clasificación: 001-01083-E1-1996-2.]

[23] Se refiere a su obra *La conditionpostmoderne: rapport sur le savoir,* de 1979.

[24] B. Echeverría, "La identidad evanescente", *op. cit.*, p. 63.

[25] *Ibid.*, p. 69.

[26] *Ibid.*, p. 63.

inagotable de posibilidades identitarias específicas, autorreferenciales y excluyentes, válidas todas ellas pero solo en la medida en que manifiestan voluntad 'cívica' por ser traducidas a una nueva tipificación, no propiamente de cariz etnicista, sino mercantil. Es lo que Bolívar Echeverría denomina el 'grado cero' de la identidad concreta para el ser humano moderno, que consistiría en:

> … la pura funcionalidad ética o civilizatoria que los individuos demuestran tener respecto de la reproducción de la riqueza como un proceso de acumulación del capital. En este plano elemental la identidad humana propuesta por la modernidad "realmente existente" [la capitalista] consiste en el conjunto de características que constituyen a un tipo de ser humano que se ha construido para satisfacer al "espíritu del capitalismo" e interiorizar plenamente la solicitud de comportamiento que viene con él.[27]

Con respecto a este 'grado cero' de la identidad, Bolívar Echeverría explica cómo todos aquellos elementos culturales particulares que no lo refuerzan, son y han sido reprimidos sistemáticamente a lo largo de la historia de la conformación expansiva del capitalismo:

> Son precisamente aquellas determinaciones identitarias que estorban en la construcción del nuevo tipo de ser humano requerido para el mejor funcionamiento de la producción capitalista de mercancías y que deben ser sustituidas y reconstruidas de acuerdo con la versión realista, puritana o "protestante calvinista" del *ethos* histórico capitalista.[28]

[27] B. Echeverría, "Imágenes de la *blanquitud*" [2007-2010], en *Modernidad y blanquitud*, México, Ediciones Era, 2010, p. 58.

[28] *Ibid.*, pp. 58-59. Dentro de la teoría echeverriana, *ethos* histórico es un comportamiento social estructural o un principio de construcción del mundo de la vida. Echeverría plantea la existencia de cuatro *ethe* históricos modernos, a saber: realis-

El postmodernista es, como hecho sintomático de la cultura actual, un discurso cínico[29] que no solo finge ignorar, sino saca provecho del asedio que el capitalismo ejerce sobre las comunidades humanas, el cual, hace que el virtualmente inabarcable abanico de lo social —de suyo diverso y plural, y que en la teoría postmodernista concibe como relativismo cultural y nihilismo ético— sólo tenga posibilidades de llegar a ser en la medida en que, por voluntad o por fuerza, este abanico es cerrado en favor de un solo modelo funcional: la identidad noreuropea referente a la modernidad del capitalismo industrial maquinizado y la ética de la 'ascesis productivista' que la rige.[30] En la teoría crítica de Bolívar Echeverría, los complejos efectos socio-culturales derivados de la imposición programática de dicho modelo a nivel planetario son explicados a través de la noción de 'blanquitud', la cual, puede ser entendida tal expresión diversificada que tiene la aceptación reproductora de este modelo como referente hegemónico por parte de culturas históricamente ajenas o externas al mismo —ello como proceso pseudo-civilizatorio—.[31] Radicalizando su crítica, Echeverría empleará la noción de 'blanquitud' como una categoría útil para

ta, romántico, clásico y barroco, los cuales vendrían a ser cuatro configuraciones culturales particulares, derivadas de cuatro posicionamientos éticos diferenciables y asumidos por los sujetos sociales ante la Historia como realmente ha sido ésta desde la conformación y hasta el predominio del capitalismo (siglos XV-XXI). *Cfr.* B. Echeverría, "Modernidad y capitalismo (15 tesis), Tesis 7. El cuádruple *ethos* de la modernidad capitalista", 1987 (1ª versión)], en B. Echeverría, *Las ilusiones de...*, 1997, pp. 163-167.

[29] *Cfr.* B. Echeverría, "Postmodernidad y cinismo" [1993-1994], en *Las ilusiones de...*, 1997, pp. 39-54.

[30] Recordemos que la idea de la 'ascesis productivista' es una reelaboración referida a las nociones de Max Weber sobre el 'espíritu del capitalismo' y la ética protestante. En la teoría echeverriana, esta modalidad ética correspondería al *ethos* realista.

[31] Valga una precisión teórica importante: "Podemos llamar *blanquitud* —explica Echeverría— a la visibilidad de la identidad ética capitalista en tanto que está sobredeterminada por la *blancura racial*, pero por una blancura racial que se relativiza a sí

explicar de qué manera el racismo es un rasgo constitutivo de la cultura en la modernidad capitalista:

> un racismo identitario, promotor de la *blanquitud* civilizatoria, que no de la blancura étnica —es decir, un racismo tolerante, dispuesto a aceptar (condicionalmente) un buen número de rasgos raciales y "culturales" *alien*, "ajenos" o "extranjeros"—, es constitutivo del tipo de ser humano moderno-capitalista. Sin embargo, por más "abierto" que sea, este racismo identitario-civilizatorio no deja de ser un racismo y puede fácilmente, en situaciones de excepción, readoptar un radicalismo o fundamentalismo étnico virulento.[32]

Con base en este análisis crítico, Bolívar Echeverría advierte cómo, por contrapartida, esta reivindicación identitaria fundamentalista de la blancura y/o la 'blanquitud' de vocación racista, logra restituir sobre el escenario político mundial una ya vieja 'amenaza' histórica: el mestizaje. Echeverría lo explica de este modo:

> El mejor camino para proteger la "elección civilizatoria" propia y distintiva parece consistir en un atrincherarse a la vez temeroso y agresivo contra aquello que parece ser el resultado de este progreso indeseable: el mestizaje cultural. Presentado como un desvirtuamiento de lo propio, como una negación de la diferencia que caracteriza, el mestizaje cultural es interpretado bajo la imagen de una amenaza; se trataría de un contagio maligno del que es imperioso protegerse. Las culturas del mundo periférico traerían en sus códigos el "germen" del fracaso civilizatorio. Cualquier parecido con ellas sería el primer rasgo de un futuro propio ominoso, que debe ser evitado a toda costa.[33]

---

misma al ejercer esa sobredeterminación". B. Echeverría, "Imágenes de la *blanquitud*", *op. cit.*, p. 62.

[32] *Ibid.*, p. 63.

[33] B. Echeverría, "La identidad evanescente", *op. cit.*, p. 68.

Sin embargo, para atraer la discusión hacia problemáticas propiamente latinoamericanas, lo que más nos interesa destacar es cómo Bolívar Echeverría indica que el mismo 'auto-encierro' ha sido la respuesta que ante esta situación han ofrecido los pueblos periféricos del orbe occidentalizado:

> Mantenidos sistemáticamente al margen de los beneficios (capacidad técnica, convivencia libre, enriquecimiento del sistema de necesidades, etcétera) que esta modernidad les prometía insistentemente a cambio del abandono de su "disfuncionalidad cultural" (sobre todo religiosa), los pueblos periféricos se ven obligados a regresar al único refugio que les queda y que estaban a punto de ceder: su identidad arcaica como cristalización de una estrategia de supervivencia validada en tantas pruebas por la historia.[34]

Pese a lo que pueda parecer, este recurso a formas de vida básicamente tribal en los siglos XX y XXI, lejos de ser el 'eterno retorno' de los tiempos arcaicos, es, de hecho, uno de los indicios que más claramente confirman que vivimos inmersos en lo más profundo de la modernidad, pero en aquella —lo explicará Bolívar Echeverría en sus justas palabras— que es la 'realmente existente': la modernidad capitalista.

Desde el análisis de Bolívar Echeverría, se trataría de un tipo de modernidad esencialmente violenta que, para afirmarse, debió atentar contra sí misma y suprimir dos de sus fundamentos: el de la instauración para TODOS los seres humanos de un estado de escasez no absoluta sino relativa (abundancia posible), y el de propiciar la apertura de las identidades humanas, sus entrecruces, sus mestizajes. Bajo el capitalismo: tanto [a] la posibilidad de emancipación con respecto a la Naturaleza (concepto que incluye la condición 'animal' de lo humano), frente a la cual las

[34] *Ibid.*, p. 64.

comunidades arcaicas mantenían relación de sujeción y sometimiento que no solo no se agotaba en la figura de lo natural, sino que se imponía doblemente a través de lo sobrenatural (la dimensión mítica o mágica), situación que, sin embargo, era factible de ser trascendida mediante la puesta en práctica de los logros alcanzados por las distintas revoluciones tecnológicas (revolucionamiento de la neotécnica);[35] como [b] la realización de las infinitas posibilidades de lo humano, es decir: "la invención de *nuevos tipos* de identidad, de identidades que aprendan o que inventen nuevas vías para adquirir concreción, que ya no queden atadas a una situación natural determinada, sino que sean en sí mismas universales",[36] algo por demás concebible debido a la naturaleza no animal sino social y política de lo humano; todo esto [a y b], 'en manos' del capitalismo, se convierte en un proyecto frustrado y falseado. Echeverría ha escrito:

> La modernidad ha existido solamente como una revolución de las fuerzas productivas marcada por la vía histórica capitalista que se vio obligada a seguir. Lo que observamos entonces en la modernidad realmente existente es que esa posibilidad de revolucionamiento de las identidades, de mestizaje y de creación de identidades nuevas, de nuevas formas para lo humano, se encuentra reprimida, obstaculizada por la forma capitalista de la modernidad. Esta forma, lejos de promover el cultivo de nuevas identidades, lo que hace es congelar las identidades antiguas, arcaicas, al mismo tiempo que las deforma, debido a la necesidad estructural que hay en el modo

[35] *Cfr.* B. Echeverría, "Definición de la modernidad" [2005-2010], en *Modernidad y...*, 2010, pp. 13-33. Una explicación de la noción 'revolucionamiento tecnológico' dentro de la teoría echeverriana puede consultarse en Elías Israel Morado Hernández, "Utopía y barroco desde la perspectiva de Bolívar Echeverría: la ruta neotecnológica", en *Pensamiento filosófico nuestroamericano*, (Colección Estudios multi e interdisciplinarios sobre América Latina y el Caribe, vol. III.), David Gómez Arredondo y Jaime Ortega Reyna (coords.), México, UNAM, 2012, pp. 41-74.

[36] B. Echeverría, "Modernidad en América Latina", *op. cit.*, p. 205.

> capitalista de reproducir aquella relación de escasez absoluta o de debilidad del ser humano ante la naturaleza, que fue el fundamento de la vida social arcaica. La modernidad que nace de la promesa de la abundancia y de la emancipación, elige sin embargo la vía capitalista, que necesita reproducir a la vida humana como amenazada, como condenada a la escasez y a la represión. La acumulación del capital solo puede llevarse a cabo si la naturaleza es escasa y por ello el orden capitalista reinventa la escasez absoluta; ésta, que prevalece sin duda actualmente, no es una escasez espontánea, sino una escasez artificial, reproducida por el capital como condición de su propia existencia.[37]

Y aún más:

> Al volverse contra su propio fundamento, al reabsolutizar artificialmente la escasez, la modernidad capitalista puso a la sociedad humana, en principio, como constitutivamente insaciable o infinitamente voraz y, al mismo tiempo, a la riqueza como siempre faltante o irremediablemente incompleta. Reinstaló así la necesidad del sacrificio como *conditio sine qua non* de la socialidad, y lo hizo multiplicándola por dos, dotándola de una eficacia desconocida en los tiempos arcaicos. Repuso el escenario "primitivo" de la violencia, pero quitándole su dimensión dialéctica […] y dejándole únicamente su dimensión destructiva.[38]

La violencia que el capitalismo impone a la humanidad, a su pluralidad social y cultural, consiste en el asedio por hacerla reductible a un solo modelo: el más rentable en términos mercantil-capitalistas. De esta forma es que actúa destructivamente con respecto a las múltiples identidades individuales y comunitarias de suyo evanescentes (en el sentido de que unas y otras recíprocamente se trascienden), siendo que dentro de la mo-

[37] *Ibid.*, p. 206.

[38] B. Echeverría, "Violencia y modernidad", *op. cit.*, pp. 113-114.

dernidad capitalista el 'cultivo' espontáneo de las identidades acaba por ser básicamente un proceso de 'embalsamamiento' de las mismas.[39]

Sobre el amplio espacio cultural latinoamericano —del extremo Norte al extremo Sur, si se considera la realidad social cultivada por los inmigrantes de origen mexicano y del resto de los países de Centro y Sudamérica en Estados Unidos y Canadá— esta violencia cobra matices particularmente críticos, pues atenta contra aquello que simboliza la naturaleza histórica de su identidad: el mestizaje. La espontaneidad de este hecho dinámico a través del cual había sido posible interpretar el carácter del *pacto* histórico que en el siglo XVII salvó de la barbarie a las poblaciones indígena, negra e hispana ya de por sí y entre sí mezcladas —pacto que habría logrado encarnar en el *proyecto criollo* que funda en América una nueva propuesta civilizatoria: Latinoamérica—[40] hoy, con base en el análisis del desarrollo del capitalismo moderno, Bolívar Echeverría opta por asumir cierta mesura en cuanto a la posible potencia del mestizaje para hacer frente a los embates del capital, pues, en referencia al caso latinoamericano, reconoce que una identidad históricamente mestiza también puede llegar a ser una identidad petrificada y asumir comportamientos excluyentes, pues lo cierto es que toda identidad puede ser viciada en su propio proceso de auto-

[39] *Cfr.* B. Echeverría, "Modernidad en América Latina, [2006], *op. cit.*, p. 207. Para comprender la metáfora del 'embalsamamiento' de las identidades sociales desde una perspectiva científica hay que tener presente las nociones de 'fetichismo mercantil' y 'cosificación' o 'enajenación' de la teoría económica marxista. Dentro de la bibliografía echeverriana puede consultarse, entre otras, la siguiente obra: Bolívar Vinicio Echeverría Andrade, *Apunte crítico sobre los esquemas de K. Marx en El Capital,* Pedro López Díaz (asesor), Tesis de maestría, México, Facultad de Economía, UNAM, 1991, 71 pp. [Datos de localización: Biblioteca de la Facultad de Economía, UNAM, clasificación: 001-00861-E1-1991-1.]

[40] *Cfr.* B. Echeverría, "La compañía de Jesús y la primera modernidad de América Latina" [1994-1996], en *La modernidad de...* 1998, pp. 57-82.

rregeneración (autorreproducción social) y reducida a la condición de instrumento para la vehiculación del capitalismo y su contenido ideológico. Echeverría plantea esta problemática en los siguientes términos:

> Cabe preguntarse, no obstante —numerosos son los indicios inquietantes—, si no es justamente en América Latina en donde se esboza también, de manera más ágil que en otras circunstancias, el nuevo tipo de identidad petrificada y excluyente que necesita la nueva modernidad capitalista. Si no es allí donde se pone a prueba —resultado del mestizaje falseado e irreal que requiere la nueva acumulación del capital— una identidad para el nuevo hombre y el nuevo mundo en la que las múltiples identidades colectivas espontáneas estén reunidas para ignorarse las unas a las otras en la afirmación de aquellas cualidades que la "ingeniería cualitativa" de lo humano determina en cada caso como óptimas.[41]

Posteriormente, en lo que habría de ser uno de sus diagnósticos finales, Bolívar Echeverría reitera y abunda más al respecto de esta idea:

> El reacomodo del mundo acorde con la globalización neoliberal, lleva a cabo algo que podríamos describir como una uniformización de las características de lo humano civilizado, como el establecimiento de un prototipo de ser humano basado en la versión mínima o más empequeñecida de lo que ha sido el hombre occidental. Hay una especie de prototipo de ser humano occidental, en su figura más simple y elemental que está siendo postulado ahora como el ideal de lo humano universal, y que trata también de imponerse en América Latina. Este proceso de uniformización en el nivel mínimo de lo humano occidental afecta ahora a la población de América Latina, lo mismo a través de la política económica que ponen en práctica sus Estados nacionales

[41] B. Echeverría, "La identidad evanescente", *op. cit.*, p. 70.

> con su proyecto de modernización, que a través de la pseudo-democratización, la democratización mediática de su vida política. Lo que se observa es una especie de inducción de un rechazo y un abandono de [la] tendencia [...] que ha sido característica de la cultura latinoamericana, la tendencia a la defensa y al cultivo de la pluralidad identitaria en contra y dentro de la unidad. Las políticas modernizadoras neoliberales tratan de introducir formas de comportamiento que dicen *no* a esta inclinación tradicional de la población baja o mayoritaria de América Latina, puesto que implican como necesaria una exclusión y una represión del otro y de lo otro, de todo lo que resulta disfuncional para la modernidad capitalista y su figura última, la estadounidense.[42]

La crítica de Bolívar Echeverría nos confronta radicalmente con el hecho no poco grave de la petrificación de aquel 'suceso' que supuestamente debería ser el dinamizador de la cultura en un contexto de libertad política: el mestizaje; transfiguración que, desde el horizonte de intereses de la política de la violencia total que despliega el capitalismo sobre las comunidades humanas en nuestro continente, sería tenida por una 'victoria' para su proyecto pseudo-civilizatorio. Tal planteamiento, nos orilla a examinar la posibilidad del mestizaje en Latinoamérica como una condición de vulnerabilidad a través de la cual se induce un proceso constante de reorganización sociopolítica benéfica para la reproducción de capital, acción dentro de la cual la violencia resulta imprescindible. La enunciación de esta problemática acaso podría precisar de menos palabras: *América Latina: identidad violentada*.

[42] B. Echeverría, "Modernidad en América Latina", *op. cit.*, p. 198. El interesado encontrará en la siguiente referencia un nuevo examen igualmente penetrante: B. Echeverría, "América Latina: 200 años de fatalidad" [2010], en *Contrahistorias: la otra mirada de Clío*, II, núm. 15, 2011, pp. 79-85.

Punto de arribo: ¿Un lugar para el no-lugar? (glossa)

Si —como ha sido expuesto hasta este punto— dentro de la modernidad capitalista, la identidad latinoamericana realmente vive, aún más que otras formas culturales, el riesgo de ser intervenida en el proceso mismo de su conformación, dada su afinidad con el modelo arcaico de la producción y reproducción identitaria que precisa de cierta predisposición al mestizaje de la violencia dialéctica o de trascendencia; si —como lo ha hecho Bolívar Echeverría— se estableciese una relación de coextensibilidad entre la 'estrategia del mestizaje cultural' y la 'estrategia barroca'[43] y, bajo ese criterio, se argumentase que fue precisamente 'barroca' la *ethica* que a lo largo de los siglos XVII y XVIII[44] logró poner en pie una 'Europa' antes no existente, una "otra Europa" inédita fuera de la Europa hasta entonces conocida:[45] una "Europa 'latino-americana'",[46] la cual, habría sido el resultado de la puesta en marcha de un proyecto de: "re-constitución —y no sólo de continuación o prolongación— de la civilización europea en América, sobre la base del mestizaje de las formas propias de ésta con los esbozos de forma de las civilizaciones 'naturales', indígena y africana, que alcanzaron a salvarse de la destrucción".[47] Si, entonces, esto fue o hubiese

[43] B. Echeverría, "La estrategia del mestizaje cultural es sin duda barroca", "El *ethos* barroco" [1994], en *La modernidad de*..., 1998, p. 56.

[44] "En América Latina el *ethos* barroco se gestó y desarrolló inicialmente en las clases bajas y marginales de las ciudades mestizas del siglo XVII y XVIII", y "La clave barroca de la América Latina" [2002], en "Bolívar Echeverría: teoría crítica y filosofía de la cultura" (página electrónica): <http://www.bolivare.unam.mx/> (consulta: 15/04/2012.)

[45] B. Echeverría, "El *ethos* barroco", *op. cit.*, p. 50.

[46] B. Echeverría, "La compañía de Jesús y la primera modernidad de América Latina" [1994/1996], en *La modernidad de*..., p. 82.

[47] B. Echeverría, "El *ethos* barroco", *op. cit.*, p. 50.

sido así, ¿habría que pensar que 'barroca' es la 'vía' a través de la cual el capitalismo habría logrado infiltrarse hacia los espacios más recónditos de la vida social en Latinoamérica, tras lo que parece actuar un cierto *ethos* —tal vez inédito en la historia por su impronta suicida— de predisposición afirmativa hacia este particular tipo de intervencionismo?

Y si la respuesta a esta última pregunta fuese afirmativa: ¿acaso ello significaría que la fuerza dinamizadora y constructora de nuevos mundos para la vida en medio de un contexto de destrucción, fuerza que a través de la historia habría sido la característica del *ethos* barroco y su estrategia específica: "la *performance* sin fin del mestizaje",[48] ha sido fatalmente pervertida hasta su agotamiento, siendo América Latina el doloroso escenario de esta crisis?.

Pero si, contra toda evidencia (y atreviéndonos a poner a prueba una de las tácticas para la subsistencia que tal vez con mayor propiedad admitiría el calificativo 'barroca': el repudiar la realidad tal cual se nos hace patente) nos negásemos a aceptar semejante demoledor 'estado de cosas': ¿cómo transitar humanamente en medio de estos inhóspitos días?, ¿cómo revitalizar nuestra identidad cultural sin reproducir sus perversiones parasitarias?, ¿cómo rescatar nuestra autonomía social y política?, ¿cómo volver a sentir, en medio del hambre artificialmente producida por el capitalismo, fruición por el Otro? ¿Cómo, en medio de esto, reencausar por y para nosotros mismos una utopía común: la de poder conceptualizar y construir una modernidad plural no-capitalista? Y, al respecto de todo esto: ¿tendría algo que aportar la filosofía latinoamericana sobre lo barroco?.

Desde nuestro punto de vista, la estrategia más pertinente y rigurosa para brindar respuestas a cada uno de estos cues-

[48] B. Echeverría, "La clave barroca de la América Latina" [2002], en "Bolívar Echeverría…": <http://www.bolivare.unam.mx/> (consulta: 15/04/2012.)

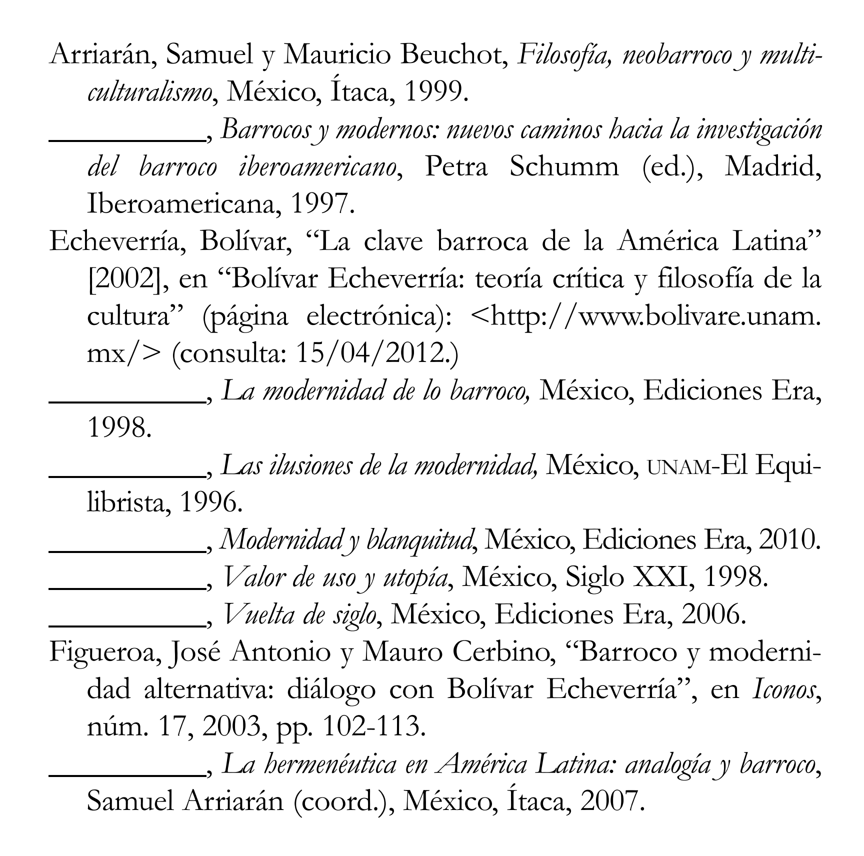
tionamientos —si es que aspiramos a que éstas sean acogidas con un mínimo de interés y credibilidad por quienes filosofan teórica o prácticamente en torno a la cultura latinoamericana— es trabajar por extraer las posibles respuestas de entre la propia teoría crítica que nos ha inspirado estas dudas: la obra filosófica de Bolívar Echeverría, lo que supone llevar al límite su potencial explicativo; así mismo, es importante conocer los vínculos conceptuales profundos que la obra echeverriana guarda con respecto a otras corrientes del pensamiento latinoamericano, para que, bien enraizados a la inteligencia de nuestra tradición, seamos capaces de imaginar utopías políticas con libertad verdadera.[49] En todo caso, con referencia a la última de las preguntas planteadas en el párrafo anterior (con respecto a la vigencia de la filosofía latinoamericana sobre lo barroco en medio de esta compleja problemática), no querríamos dejar de señalar que, precisamente, es la radicalidad del pensamiento de Echeverría lo que nos condiciona por asumir con prudente dosis de escepticismo la filosofía latinoamericana sobre el barroco en general y, en particular, la suya propia. Estamos convencidos de que, esta nueva corriente del pensamiento utopista: la filosofía

[49] La rigurosa investigación de Stefan Gandler es, en este sentido, pionera e indispensable (véase nota al pie de página número 3). Por nuestra parte hemos llevado a cabo un esfuerzo por conocer la vigencia del pensamiento esteticista de José Lezama Lima y el de carácter historiológico de Edmundo O'Gorman en la obra de Echeverría. *Cfr*. Elías Israel Morado Hernández, "Análisis de una problematización inaugural sobre lo barroco en Latinoamérica: 'La curiosidad barroca' (1957) de José Lezama Lima" (parte 1, cap. II, 1.2); "La teoría del *ethos* barroco de Bolívar Echeverría" (parte 1, cap. II, 1.3); "América: sujeto sonoro. Una teorización sobre lo inventivo americano en Edmundo O'Gorman y Bolívar Echeverría" (parte 2, cap. 1, 1.1), en *La dimensión de lo sonoro en la construcción del* ethos *barroco americano,* Mario Magallón Anaya (asesor), Tesis de maestría, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2012, pp. 25-37, 37-47, 97-107. [Datos de localización: Tesiunam Digital: <http://132.248.9.195/ptd2012/diciembre/094327458/Index.html>]

latinoamericana sobre lo barroco, no podrá jamás consolidar su pertinencia histórica desde posiciones autocomplacientes.[50]

Con respecto a lo tratado en este artículo, podemos decir que el aporte más significativo de Bolívar Echeverría consiste en haber sabido confrontarnos con la siguiente problemática: que toda construcción de identidad humana, como hecho histórico y antropológico, es producto de la violencia, sea ésta dialéctica o eminentemente destructiva. Sin embargo, es la equiparación teórica que Echeverría establece entre la mecánica estratégica del 'mestizaje' y la del 'barroco', lo que nos permite problematizar cómo la violencia ha sido y es realmente la aguja que teje y entreteje la historia moderna de nuestra conformación identitaria a partir del drama histórico del siglo XVI. Gracias a Bolívar Echeverría empiezan a quedar atrás aquellas interpretaciones que reducen la fenomenología de lo barroco a fiesta altisonante, celebración dispendiosa, mascarada travesti, cultura *kitsch*. En contraposición a ello, Echeverría nos llama a adoptar una actitud de mayor sensibilidad e inteligencia ante el dolo de las miles y miles y miles de víctimas de esta masacre capitalista que con mucho desborda los límites de Latinoamérica… ¿cómo negar nuestro oído a sus voces?

Bibliografía



Arriarán, Samuel y Mauricio Beuchot, *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*, México, Ítaca, 1999.

___________, *Barrocos y modernos: nuevos caminos hacia la investigación del barroco iberoamericano*, Petra Schumm (ed.), Madrid, Iberoamericana, 1997.

Echeverría, Bolívar, "La clave barroca de la América Latina" [2002], en "Bolívar Echeverría: teoría crítica y filosofía de la cultura" (página electrónica): <http://www.bolivare.unam.mx/> (consulta: 15/04/2012.)

___________, *La modernidad de lo barroco,* México, Ediciones Era, 1998.

___________, *Las ilusiones de la modernidad,* México, UNAM-El Equilibrista, 1996.

___________, *Modernidad y blanquitud*, México, Ediciones Era, 2010.

___________, *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 1998.

___________, *Vuelta de siglo*, México, Ediciones Era, 2006.

Figueroa, José Antonio y Mauro Cerbino, "Barroco y modernidad alternativa: diálogo con Bolívar Echeverría", en *Iconos*, núm. 17, 2003, pp. 102-113.

___________, *La hermenéutica en América Latina: analogía y barroco*, Samuel Arriarán (coord.), México, Ítaca, 2007.

FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN EN AMÉRICA LATINA

EDUCACIÓN Y DIVERSIDAD. EL DESAFÍO DE LA INTERCULTURALIDAD

Mariana del Rocío Aguilar Bobadilla[1]

La atención de la diversidad y la desigualdad en la educación

En el siglo XX, los nacionalismos latinoamericanos concibieron una identidad cultural única como elemento compartido, y a la educación como vía para la integración social y homogeneización de la sociedad. El sistema educativo mantiene una organización por encima de la diversidad cultural y las formas de vida que coexisten en la sociedad. El proyecto educativo para la Educación en América Latina está inscrito en las políticas sociales de tercera generación, en donde la educación es considerada uno de los indicadores para la inclusión social. El ingreso de estudiantes pertenecientes a los grupos vulnerables (de acuerdo con la ONU: indígenas, discapacitados y pobres), se ha visto acompañado de medidas compensatorias y acciones afirmativas orientadas a su permanencia y eficiencia terminal.

La inclusión de los grupos vulnerables en las instituciones educativas mediante políticas asistenciales, está diseñada por

cuotas y ha sido subvencionada, inicialmente, por organismos internacionales, instancias privadas e instituciones públicas, a la larga éstas últimas asumirán la responsabilidad. Estas acciones coincidieron con la aprobación de leyes relacionadas con el reconocimiento de los derechos sobre la diversidad cultural, que se sumaron a las políticas contra la pobreza. La implementación de las políticas de corte asistencial, compensatorio y focalizado asociadas a la educación intercultural precisa de un balance que ponga en perspectiva la educación intercultural en el contexto de las políticas para la inclusión. ¿Qué significa incluir en contextos educativos multiculturales?, ¿cómo se concibe la interculturalidad en el marco de las políticas para la inclusión?, ¿se pueden gestar procesos interculturales sin inclusión y políticas para la inclusión al margen de la interculturalidad?.

Las políticas sociales para la inclusión se diseñan hacia el abatimiento de la pobreza con una orientación en la atención a las desigualdades matizadas por la cultura como una transversal. La culturalización de las políticas adjetivan la gestión de las mismas pero terminan por ignorar las diferencias culturales o hacer de la desigualdad (en términos de pobreza y vulnerabilidad) sinónimo de diversidad cultural, en ambos casos la prioridad es elevar los indicadores de desarrollo social.[2]

La conflictividad derivada por las desigualdades y diferencias sociales fue incorporada en las agendas de los gobiernos latinoamericanos y de los organismos multilaterales, organizaciones no gubernamentales y organismos privados producto de la resistencia, organización, movilización y lucha histórica de los actores sociales emergentes, a través de las cuales han logrado trascender e incidir en el ámbito público; en consecuencia, las

[2] *Cfr.* Juan Bello Domínguez, Mariana del Rocío Aguilar Bobadilla, (coords.), *Diálogo entre la Interculturalidad y la Inclusión. Hacia la Pedagogía de la Convivencia*, México, Universidad Pedagógica Nacional Unidad Centro/Norte y Ed. Torres Asociados, 2012.

últimas dos décadas refieren una profusa normatividad al respecto, destacan algunos de los últimos instrumentos aprobados en la ONU: la *Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural* (2001); la *Convención Internacional sobre la Protección y Promoción de la Diversidad y de las Expresiones Culturales* (2005); y, la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* (2007), que se suman a una legislación específica sobre derechos relacionados con la diversidad cultural. Aún cuando representan un avance importante, se mantiene un déficit sobre el reconocimiento de los derechos relacionados con la diversidad. El mayor déficit se encuentra en la práctica, no basta contar con una legislación que *reconozca, proteja y valore* la diversidad, la gran tarea pendiente es cómo llevar a la práctica esos postulados en sociedades regidas bajo un principio organizador universal y basadas en relaciones asimétricas, discriminatorias y excluyentes.

En el marco de dos proyectos educativos para la atención de la diversidad: Educación Indígena y Educación Especial, tanto en la academia y práctica educativa, corresponde generar cuestionamientos que contribuyan a desmontar las políticas, los procesos cotidianos y significar los conceptos, con una mirada histórica más abarcadora, lo cual, no implica extender el análisis sino identificar los diferentes enfoques para tomar distancia de las concepciones estrechas e instrumentales, con la finalidad de fertilizar las ideas hacia la significación de las categorías para transformar las relaciones y las prácticas.[3]

El concepto diversidad cultural establece de manera general dos vertientes: en el marco de las políticas públicas, la emergencia de los nuevos actores y la cada vez más "visible" diversidad cultural, que se percibe como fenómeno que ha fragmentado la estructura, en tanto dicha fragmentación ha sido producto de su atención en el ámbito de las políticas sociales compensato-

[3] *Cfr.* Juan Bello Domínguez y Mariana del Rocío Aguilar Bobadilla, *op. cit.*

rias y focalizadas. Esta percepción sobre la diversidad la considera un obstáculo para la "recomposición" del tejido social y el desarrollo económico, así también situación excepcional y transitoria que deberá "superarse".

En la perspectiva de los actores sociales emergentes, la diversidad se considera como posibilidad y fortaleza para enriquecer las relaciones y los intercambios en la sociedad, es en esta lógica que la organización y resistencia se moviliza hacia la necesidad de incidir en los espacios públicos y en la toma de decisiones, con base en el diálogo como sustento de relaciones y prácticas sociales inclusivas, porque la diversidad es consustancial a la sociedad, es rasgo permanente de la vida social humana que refiere la coexistencia de sistemas culturales distintos y cuya relación se ha conformado a través de la historia, una historia de negación y menosprecio de una cultura hacia la otra.[4]

La atención de la diversidad en la educación se explica porque la educación, como tarea de Estado, tiende a fomentar una mayor "integración" sociocultural; en una perspectiva de tolerancia, hace suya la preservación y defensa de ciertos valores y prácticas de determinados grupos sociales y, a su vez, acelera la modernización de las estructuras productivas teniendo como base la escolarización de la mayor parte de la población en el sistema educativo, ambas perspectivas, se asumen en las políticas culturales y educativas que emanan de los organismos internacionales, en las cuales, la aceptación perteneciente a la diversidad cultural se asocia con la carrera interminable hacia la modernización y el desarrollo.[5] A lo largo de la historia el origen socioeconómico y la diversidad cultural son elementos que tienen implicaciones en la distribución desigual de las oportunidades

[4] *Cfr.* Norbert Lechner, *Estado y política en América Latina*, México, Siglo XXI, 2000.

[5] *Cfr.* Mariana del Rocío Aguilar Bobadilla, "Educación y pueblos indios: una mirada desde las políticas públicas", en Adalberto Santana Hernández, (coord.), *Filosofía, historia de las ideas e ideología en América Latina y el Caribe,* México, UNAM, 2011.

efectivas y potenciales, expresadas en activos: capital humano[6] y acceso al consumo, estas desigualdades se constituyen en factores determinantes a lo largo de la vida de las personas que se transmiten de generación en generación.

El análisis de la desigualdad se enfoca en el plano individual y considera la distribución de diferentes atributos entre las personas y cómo esta distribución incide sobre los resultados desiguales que se alcanzan en un contexto social dado; entonces, la fórmula para combatir la pobreza es incrementar la capacidad de los individuos y no solamente distribuir bienes;[7] o, en su caso, las capacidades de los individuos no rendirán frutos sino cuenta con los bienes mínimos indispensables para cubrir las necesidades humanas básicas, las cuales, no solamente son fisiológicas; también afectivas, cognitivas, estéticas, lúdicas, de placer, etc. Es decir, lo que para los gobiernos significa el gasto social en capital humano se reduce a otorgar oportunidades educativas, de salud y servicios en general, en tanto las necesidades básicas abarcan una gama más amplia y completa del desarrollo humano; tomando en cuenta estos dos rubros es posible establecer que el origen de las desigualdades está, en parte, en las capacidades de los individuos y las certificaciones que poseen; sin embargo, con mucha frecuencia estas certificaciones influyen en la discriminación y exclusión de la que son

[6] Los resultados del progreso científico y tecnológico, incorporados a las actividades productivas, implican una demanda de capital humano con características específicas y perfeccionamiento de la calidad en el trabajo, en este sentido se asocia la desigualdad del ingreso y la desigualdad en educación. La formación de recursos humanos se convierte en elemento fundamental para la reorganización industrial y garantizar la competitividad, como el medio que aproveche en forma adecuada los recursos económicos y las nuevas tecnologías a través de los sistemas de educación y capacitación. Véanse *La protección social de cara al futuro: Acceso, financiamiento y solidaridad*, Montevideo, CEPAL, 1996, y CEPAL/UNESCO, *Educación y conocimiento: Eje de la transformación productiva con equidad*, Santiago de Chile, ONU, 1992.

[7] *Cfr.* Luis Reygadas, "Las redes de la desigualdad: un enfoque multidimensional", en *Política y Cultura*, núm. 22, otoño, 2004.

objeto en nuestras sociedades, por condición social, económica, cultural y procedencia.[8]

En el camino hacia el desarrollo económico, las políticas sociales no han logrado el bienestar para la sociedad en su conjunto; inequidad, segmentación y discriminación social han sido permanentes en la historia porque el acceso a la protección social y reconocimiento de las diversas identidades ha sido excluyente, beneficiando a los grupos con capacidad de organización y representación pública en contra de los objetivos de la igualdad social.

Atención de la Diversidad en la Educación

La condición de pobreza se ha convertido en un factor importante para mantener vigentes las políticas de escolarización como uno de los objetivos de los programas compensatorios,[9] en la perspectiva de que no todos los pobres son iguales y que la riqueza de las sociedades y bienestar de las personas depende de la calidad y cantidad de conocimientos que hayan logrado incorporar y desarrollar, bajo esta concepción, el conocimiento es concebido como un capital para producir y reproducir riqueza. En este contexto, América Latina y México, en particular durante la segunda mitad del siglo XX, mantuvieron una constante en la expansión de la matrícula del sector educativo,

[8] *Cfr.* Mariana del Rocío Aguilar Bobadilla, "Protocolos interculturales de la inclusión en el contexto del proyecto educativo para la atención de la diversidad cultural", en Juan Bello Domínguez, *et. al.*, (comp.), *Educación inclusiva. Una aproximación a la utopía*, México, Facultad de Ciencias para el Desarrollo Humano, Universidad Autónoma de Tlaxcala/ILEI/Castellanos, 2011.

[9] *Cfr.* CEPAL, *Cohesión social. Inclusión y sentido de pertenencia en América Latina y el Caribe*, Santiago de Chile, Naciones Unidas CEPAL/Agencia Española de Cooperación Internacional/Secretaría General Iberoamericana, 2007.

primero un énfasis sobre la educación básica y en consecuencia se ejerció presión en los siguientes niveles, la educación presentó un crecimiento notable, se masificó bajo un contexto en el cual se expandieron las formas de exclusión.

En la década de los ochenta se manifiesta no sólo preocupación por atender la diversidad cultural desde la educación, sino que se generan proyectos para la atención de colectivos minoritarios, como el caso de los migrantes, discapacitados, indígenas, grupos en riesgo, etc., colectivos que manifestaban una diferencia cultural y se encontraban al margen de la escuela, empiezan a ser escolarizados desde la "integración educativa" para cursar actividades escolares "habituales", en este enfoque subyace la noción de diversidad concebida como situación de déficit, pobreza y escasez económica, en la percepción de un individuo aislado de la comunidad y su contexto cultural, con una clara tendencia hacia compensar bajo la siguiente caracterización:

1. Desventaja social. Se establece desde el no reconocimiento de diferencias y, a partir de este antecedente, se concibe la enseñanza por la que los individuos no poseen al llegar a la escuela, por lo que no poseen.
2. Diferencia. Las diferencias culturales son reducidas al déficit en la socialización, esto es, concebir a los miembros de un grupo cultural bajo el "respeto" a sus diferencias, con una esencia inalterable desde el multiculturalismo. No se conciben procesos de interacción y cambio; de creación y recreación de la cultura. Las diferencias son evaluadas implícitamente desde una perspectiva etnocéntrica en la relación entre minorías con los grupos no hegemónicos, el proyecto no está centrado en cambiar nosotros, sino en que cambien los otros.

3. Contradicciones sistémicas. El sistema familiar o la comunidad a la que pertenece la familia está en contradicción con el sistema escolar por prejuicios y emergencia de las diferencias, en este contexto se generan resistencias y situaciones de conflicto en el encuentro entre grupos, escuela, maestros y comunidad.[10]

En la perspectiva de atención a la diversidad cultural se plantea un cambio en la forma de entender la escuela y las relaciones que en ella se establecen, es un hecho que los individuos y las colectividades participan en diversas comunidades culturales, se relacionan por lo menos en el contexto de dos sistemas culturales diferentes y por lo tanto hay interacción entre sujetos y sistemas. La escuela y el aula son espacios privilegiados para crear microcultura y microaprendizaje con base en lo que aportan los diferentes participantes.

La diversidad trajo consigo transformaciones en el paisaje urbano y en los proyectos para su atención en el ámbito educativo, y los destinatarios fueron todos. Puso en un mismo plano dos sistemas culturales en interacción y afectación mutua, en la escuela se tiene un alumno que no encaja con el tipo de alumno que tiene perfilado el sistema escolar. La escolarización afecta al niño y a su familia pero también la escuela cambia, se observan dos procesos y dos sistemas culturales en una relación en la que se impone uno sobre el otro. La asimilación, lejos de favorecer la integración, encamina al aislamiento social y a la pérdida de identidad, particularmente en condiciones de pobreza lleva a perder el contacto con el sistema y la integridad. "La desigualdad y la exclusión son dos sistemas de pertenencia jerarquizada.

[10] *Cfr.* Isabel Crespo y José Luis Lalueza, "Culturas minoritarias, educación y comunidad" en A. A. Essomba, ed., *Educación e inclusión social de inmigrados y minorías. Tejer redes de sentido compartido*, Barcelona, Praxis, 2003.

En el sistema de desigualdad, la pertenencia se da por la integración subordinada, mientras que en el sistema de exclusión la pertenencia se da por la exclusión. La desigualdad implica un sistema jerárquico de integración social".[11]

La práctica escolar no es independiente de lo que el sistema y la sociedad espera, y en esa perspectiva se generan los diferentes enfoques en los proyectos para atender la diversidad: asimilacionista, multicultural, intercultural.[12] En consecuencia, el cambio en los grupos minoritarios pasa por la desaparición, asimilación, guettización e integración. En la perspectiva multicultural, la integración de las comunidades conformadas por los pueblos originarios y luego los migrantes, presenta líneas de ruptura social por la falta de continuidad y hostilidad hacia los grupos minoritarios.

> La *multiculturalidad*, o sea la abundancia de opciones simbólicas, propicia enriquecimientos y fusiones, innovaciones estilísticas tomando prestado de muchas partes. El *multiculturalismo*, entendido como programa que prescribe cuotas de representatividad (…) sin problematizar su inserción en unidades sociales complejas de gran escala.[13]

El interculturalismo se manifiesta en sociedades multiculturales que reconocen procesos de cambio, de aproximación de diferentes grupos, aparece en momentos fundacionales de una sociedad; "… *multiculturalidad* supone aceptación de lo heterogéneo; *interculturalidad* implica que los diferentes son lo que

[11] Boaventura De Sousa Santos, *Ensayos para una nueva cultura política*, Bogotá, Trotta, 2005, p. 195.

[12] Günther Dietz y Selene Mateos, *Interculturalidad y educación intercultural en México. Un análisis de los discursos nacionales e internacionales en su impacto en los modelos educativos mexicanos*, México, SEP/CGEIB, 2011.

[13] Néstor García Canclini, *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*, Barcelona, Gedisa, 2004, p. 22.

son en relaciones de negociación, conflicto y préstamos recíprocos".[14] De manera general, en la medida que las sociedades se han vuelto más complejas, se instrumentan protocolos interculturales, los cuales, operan para minimizar la conflictividad y fragmentación logrando cierto grado de cohesión social, para luego dar paso a la emergencia de nuevas formas de xenofobia y racismo; esta situación fue el resultado de asociar las reivindicaciones económicas con los procesos culturales en la búsqueda de la equidad[15] y se alejó del propósito de establecer relaciones interculturales.

La identidad minoritaria o minorizada interactúa con valores e instituciones dominantes,

> …detrás de todos los procesos de discriminación se esconde siempre un problema de reconocimiento y, por lo tanto, de atribución de identidad. En términos más precisos: la discriminación social supone un reconocimiento desigual y no recíprocamente equivalente entre actores sociales que ocupan posiciones disimétricas en la estructura social. Por lo tanto implica un intercambio desigual de "bienes de identidad" entre los mismos.[16]

Las relaciones entre sistemas culturales distintos, por los menos dos, están en una dinámica inédita, actualmente las políticas educativas de atención a la diversidad se han reformulado en la medida que los derechos económicos, sociales y culturales han cobrado fuerza y están en la percepción de las sociedades. Los Estados han firmado convenios internacionales y junto con ello el compromi-

[14] *Ibid.*, p. 15.

[15] *Cfr.* María Eugenia Sánchez Díaz de Rivera, *Identidades, globalización e inequidad. Ponencias magistrales de la cátedra Alain Touraine*, México, Universidad Iberoamericana Puebla/Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente/Universidad Iberoamericana León, 2007.

[16] Gilberto Giménez, "Formas de discriminación en el marco de la lucha por el reconocimiento social", en Olivia Gall, (coord.), *Racismo, mestizaje y modernidad: visiones desde latitudes diversas*, México, CIICH/CRIM, UNAM, 2007, p. 44.

so de fomentar una mayor integración al trabajo, educación, información y conocimiento; así como a las redes de protección e interacción sociales, para mejorar la capacidad de los ciudadanos en su participación en las instituciones, como destinatarios de las políticas, en el diálogo público, en asociaciones civiles y en el intercambio cultural porque, según lo refieren los indicadores, a mayor equidad en el acceso a derechos políticos y ciudadanos existen mayores posibilidades de participación de grupos marginados y excluidos en la toma de decisiones.[17]

En el marco de la política pública, la escolarización socialmente obligatoria y la univerzalización están encaminadas a garantizar el desarrollo social, sin embargo, la escolarización masiva por sí sola no es suficiente para abatir la pobreza ya que cubrir la demanda por escolaridad no implica satisfacer la expectativa de conocimiento, además, la exclusión por diferencias culturales es distinta a la exclusión por el acceso a bienes materiales, aún cuando sean situaciones que se asocian en determinados grupos sociales.

La educación en sociedades diversas culturalmente se enfrenta a una institución escolar cuyo propósito ha sido la asimilación,[18] y hoy tiene el reto de ofrecer espacios y respuestas pertinentes a la diversidad. La educación, en el discurso, ha transitado de la asimilación a la tolerancia y luego al reconocimiento del otro: de la diferencia. La coexistencia en la diversidad ha llevado al reconocimiento de los derechos civiles, políticos y sociales. Sin embargo, la respuesta de la educación está circunscrita en el proyecto de la educación nacional, desde el enfoque intercultural; situación que resulta contradictoria y que privilegia la perspectiva nacionalista, poniendo a la cultura na-

[17] *Cfr.* CEPAL, *op. cit.*

[18] Mariana del Rocío Aguilar Bobadilla, "La interculturalidad en la educación: entre la construcción social y la política pública", en *Educacao em foco,* vol. 17, núm. 1, marzo-junio 2012, UFJF, Brasil.

cional por encima de la diversidad cultural; haciendo uso de la estructura política y administrativa del Estado. La escuela continúa siendo el medio por excelencia para la asimilación, la cual, lleva aparejada la discriminación y la exclusión; lo que se pretende es integrar a los grupos culturalmente diferentes, éstos tienen que renunciar a creencias, normas o prácticas en un sentido fuerte, aquellas que son fundamentales para el sistema sociocultural propio, a fin de que la vida de estos grupos pueda ser compatible con los aspectos estratégicos de la cultural nacional.

El balance que presenta la UNESCO de las acciones realizadas a la fecha, en el cual señala que los proyectos educativos, en América Latina, tienen una historia paralela a la conformación de los Estados nacionales, el caso de las políticas asimilacionistas, cuyo propósito es que los sujetos adopten la cultura dominante; otras posturas intermedias reivindican el carácter multicultural de las sociedad y la diversidad como recurso para la calificación del capital humano; y políticas multiculturales que plantean el reconocimiento y el respeto de las diferencias culturales pero no aseguran el contacto y relaciones enriquecedoras. El desarrollo de los proyectos educativos sustentados en los enfoques descritos, refiere los límites y situaciones que han derivado de su aplicación, a partir de los cuales se identifican tres vectores:

- La pertinencia, a la que se asocia el eje de la identidad cultural: en la perspectiva de que la escuela enfrenta a diversas culturas y amenaza con desaparecer identidades, en tanto impone formas de pensamiento y valores, avasallando visiones distintas a la dominante.
- La convivencia, vinculada al eje de convivencialidad: centrada en enseñar a resolver conflictos al enfrentar posiciones diferentes en la convivencia escolar; superar estereotipos, pre-

juicios, discriminación y prácticas pedagógicas encubiertas de racismo y dominación; así como valorar la diversidad cultural como recurso para fortalecer las identidades.

- La pertenencia, relacionada con el eje de equidad: en una perspectiva de corte económico, señala que en el ámbito educativo se han reproducido relaciones de poder sobre minorías culturales en las cuales los indicadores educativos, tales como analfabetismo, ausentismo, reprobación, deserción y bajos niveles de aprendizaje se explican por las condiciones de marginación, pobreza y exclusión.[19]

Estos tres vectores sintetizan la política de atención a la diversidad que se ha desarrollado a lo largo de nuestra historia y para las últimas décadas la política intercultural, al respecto, cabe señalar que existe una intencionalidad en el discurso que lleva a considerar, en un primer momento, a la institución escolar como el espacio para minimizar e incluso eliminar las tensiones; en un segundo momento, exhibe la posibilidad de que a través de la atención a la diversidad se incidirá en la desigualdad social; y, finalmente, el vector de pertenencia se asocia con indicadores y logros educativos. En la definición de los tres vectores se delinea lo que en el contexto de las políticas sociales se define como inclusión, estar incorporado en el sistema educativo, por lo que resulta elocuente el tratamiento indistinto entre desigualdad y diversidad cultural.

Entre los vectores, la UNESCO identifica tres paradigmas sobre cómo la política educativa y la escuela enfrentan la diversidad cultural: 1) El Paradigma de la discriminación cultural, el cual, tiende a la homogeneización, la intolerancia y la exclusión; 2) El paradigma del pluralismo cultural, se basa en la tolerancia,

[19] *Cfr.* UNESCO, *Educación y diversidad cultural en la escuela. Lecciones desde la práctica educativa*, Chile, UNESCO, OREALC/UNESCO, 2008.

aceptación e inclusión del otro; y 3) Entre estos paradigmas se ubica el de transición cultural como una postura intermedia.

La clasificación expuesta, define de manera "natural" a la escuela ideal como intercultural, pluralista e inclusiva, esto es: una en la que se tolere, reconozca y valore la diversidad cultural; que propicie relaciones basadas en actitudes democráticas, de responsabilidad social; así como, orientada a la incorporación, retención y logros educativos de los sujetos que ingresan a la escuela con el propósito de mantenerlos en el sistema y de esa forma hacer frente a la desigualdad.

En la definición de los paradigmas destacan los efectos indeseables de la discriminación, dominación y negación de las diferencias, asimismo la marginación, pobreza y desigualdad, en un escenario universalizante que contrasta con las particularidades de grupos, individuos y comunidades; vistos como fenómenos excepcionales, transitorios para arribar a un contexto de cohesión social desde una situación de desventaja en la que se ubica la diversidad y la desigualdad social,

> No se trata ya de marginación con un posible horizonte de integración ni de explotación que relaciona a dos entidades: explotador y explotado; se trata de la exclusión de las redes productivas y de consumo, (…) se trata de la producción de 'residuos humanos' y de poblaciones 'superfluas'.[20]

La idea que subyace en las políticas culturales y educativas en el orbe, asocia a la educación con el desarrollo en la perspectiva de una noción universal para todas las sociedades, en donde el foco de atención es lo "visible", y los recursos se orientan hacia la disminución de las "tensiones y la conflictividad sociales"; todo esto acompañado de categorías que disfrazan,

[20] María Eugenia Sánchez, *op. cit.*, pp. 16-17.

minimizan y minorizan diferencias y desigualdades sociales, en esta perspectiva se definen los ejes que sostienen a los vectores de la tipología referida.

El vector de Pertinencia se vincula con el eje de identidad cultural, en cuanto a la elaboración de contenidos curriculares específicos para ámbitos culturalmente diferenciados; el vector de Convivencia se enfoca hacia la disminución de la conflictividad en las relaciones al interior de la escuela ya sean debido a la diversidad cultural u originada por otros factores; el vector de Pertenencia está orientado hacia la incorporación y permanencia de los individuos en el sistema educativo. Este escenario ejemplifica lo que algunos teóricos llaman la economía política de lo posible, y lo posible se ubica en los márgenes del principio organizador social liberal y el modelo económico vigente, ambas son las coordenadas que sirven de plataforma para las políticas sociales, la gran transformación que se esboza desde hace algunas décadas no es, por lo tanto, más que una de las posibles lecturas del devenir, con inclinación a devolver con complacencia una imagen que otorga lugar para las utopías inalcanzables; siguen siendo posibles, sólo que se aplazan en tanto se "resuelven" los problemas de coyuntura en donde el liberalismo y el democratismo, del cual se hace gala en las políticas públicas hoy, son la prolongación de la tendencia anterior, un episodio más del juego de permutación de paradigmas.[21] El balance de la UNESCO señala tres problemas derivados de la política de atención a la diversidad cultural: la inclusión de aprendizajes culturalmente pertinentes en los programas curriculares y cómo educar en la interculturalidad; cómo educar a personas de distintas procedencia sin reproducir estereotipos y a la vez formar en competencias para la convivencia; y, cómo arribar a una educación incluyente disminuyendo la desigual-

[21] Javier Santizo, (s/a) *La economía política de lo posible*, en http://www.iabd.org

dad respecto a la condición cultural y social.[22] En el análisis del discurso que da sustento a las políticas educativas diseñadas por los organismos supranacionales, destaca la orientación para disminuir la conflictividad en tanto se transite de la diversidad y la desigualdad a la cohesión social, situación no sólo difícil sino imposible de resolver bajo un principio organizador universal basado en la desigualdad y la exclusión.

> El papel central del Estado en la construcción de este universalismo antidiferencialista hace que la identidad nacional sobre pase todas las identidades. El Estado dispone de recursos que vuelven esta identidad más atractiva, suplantando todas aquellas que con ella podrían competir.[23]

Los reportes de las diversas experiencias sobre educación intercultural, atención a las necesidades educativas especiales y focalizadas, presentan una orientación hacia las relaciones en contextos de diversidad cultural, destacando la práctica educativa en sí misma, referencia inmediata que está en función de logros educacionales.

Conclusiones. De la diferencia a la convivencia

En el contexto de la política pública, surge la necesidad de reconceptualizar el desarrollo en la perspectiva de la cultura, mediante la aceptación de las diferencias y hacia el entendimiento mutuo, en el marco de "nuestras diversas maneras de vivir juntos". En este marco se gestan las políticas de última generación

[22] *Cfr.* UNESCO, *Diversidad cultural. Materiales para la formación docente y trabajo en el aula*, Santiago de Chile, UNESCO, OREALC/UNESCO, Santiago, 2005, p. 206.

[23] Boaventura De Sousa Santos, *op. cit.*, p. 206.

en el ámbito educativo y soportan la reforma educativa en la cual se reconoce la diversidad cultural como hecho social que al interior de los procesos y relaciones en la sociedad genera discriminación, y dominación conduce a la reformulación de los programas curriculares, proyectos para la formación de docentes y para la gestión educativa; pero ¿cómo desarrollar una educación en y para la diversidad afirmando principios universales?, ¿cómo hacer frente a los problemas derivados de la desigualdad y la diversidad cultural en el ámbito educativo?, ¿desde qué plataforma delinear ejes que contribuyan a proyectar la atención en y para la diversidad?. Estos cuestionamientos conllevan a identificar algunos elementos que permitan hacer una aproximación a proyectos y prácticas educativas sustentadas en el paradigma de la convivencia.

La educación en y para la diversidad es una perspectiva en construcción con una visión interdisciplinaria, visibiliza las diferencias en el ámbito de la cultura y pone énfasis en los cambios generados en todos los ámbitos de la sociedad; reconoce la presencia y el protagonismo de los nuevos actores en los proyectos alternativos, sustentados en una noción incluyente capaz de reconocer a todos los actores que actualmente se posicionan en el escenario social y apropian del espacio público.

Entre los espacios sociales en disputa está la escuela, se convierte en el *locus*[24] donde convergen las desigualdades y las diferencias que se gestan en la realidad social porque las políticas del conocimiento generan relaciones e intercambios, en los cuales, distintos actores, sin ser los mismos e iguales, determinan que el conocimiento es importante y el estado de realidad no es aceptable; son los riesgos de los procesos de exclusión —homogeneización que conllevan a concebir la realidad de una manera

[24] Pierre Bourdieu, (dir.), *La miseria del mundo*, Argentina, FCE, 2007.

distinta, en este contexto se plantea la necesidad de significar los conceptos y movilizarlos hacia la práctica—.

En el ámbito educativo resulta insoslayable poner la tensión social en primer plano para que el contacto entre culturas diferentes permita la comunicación y el diálogo, en la perspectiva de establecer relaciones de reconocimiento hacia relaciones de respeto: el tránsito de la pedagogía del reconocimiento y de la diferencia a la pedagogía de la convivencia. Esto implica pensar las relaciones en tensión, en donde exista el espacio para la comunicación, la negociación y el diálogo en el marco de las diferencias.

La significación refiere que los procesos no son generalizables, hay estrategias puntuales que llevan a poner en el debate las palabras y las prácticas para su resignificación. El acto enunciativo abre la oportunidad para discutir los conceptos, en el caso de la cultura no sólo como tramas significativas de origen diverso, sino situar las relaciones de poder, las ausencias, el conflicto de interés entre diferentes grupos hacia la construcción de la pedagogía de la convivencia.

Bibliografía

Aguilar Bobadilla, Mariana del Rocío, "La interculturalidad en la educación: entre la construcción social y la política pública", en *Educacao em foco,* vol. 17, núm. 1, marzo-junio 2012, UFJF, Brasil.

__________, "Educación y pueblos indios: una mirada desde las políticas públicas", en Santana Hernández Adalberto (coord.), *Filosofía, historia de las ideas e ideología en América Latina y el Caribe,* México, UNAM, 2011.

__________, "Protocolos interculturales de la inclusión en el contexto del proyecto educativo para la atención de la diversidad cultural", en Juan Bello Domínguez, *et. al.,* (comp.), *Educación inclusiva. Una aproximación a la utopía*, Facultad de Ciencias para el Desarrollo Humano, Universidad Autónoma de Tlaxcala/ILEI/Castellanos, México, 2011.

Bello Domínguez, Juan, Aguilar Bobadilla, Mariana del Rocío (coords.), *Dialogo entre la Interculturalidad y la Inclusión. Hacia la Pedagogía de la Convivencia*, Universidad Pedagógica Nacional Unidad Centro/Norte y Torres Asociados, México, 2012.

Bourdieu, Pierre Dir, *La miseria del mundo*, Argentina, FCE, 2007.

CEPAL, *Cohesión social. Inclusión y sentido de pertenencia en América Latina y el Caribe*, Santiago de Chile, Naciones Unidas CEPAL/ Agencia Española de Cooperación Internacional/Secretaría General Iberoamericana, 2007.

__________, *La protección social de cara al futuro: Acceso, financiamiento y solidaridad*, Montevideo, CEPAL, 1996.

CEPAL/UNESCO, *Educación y conocimiento: Eje de la transformación productiva con equidad*, Santiago de Chile, ONU, 1992.

Crespo, Isabel y Lalueza, José Luis, "Culturas minoritarias, educación y comunidad" en A. A Essomba, (ed.), *Educación e inclusión social de inmigrados y minorías. Tejer redes de sentido compartido*, Barcelona, Praxis, 2003.

Díaz-Polanco, Héctor, *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia,* México, Siglo XXI, 2006.

Dietz, Gunther, Selene Mateos, *Interculturalidad y educación intercultural en México. Un análisis de los discursos nacionales e internacionales en su impacto en los modelos educativos mexicanos*, México, SEP-CGEIB, 2011.

García Canclini, Néstor, *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*, Barcelona, Gedisa, 2004.

Giménez, Gilberto, "Formas de discriminación en el marco de la lucha por el reconocimiento social", en Olivia Gall, (coord.),

Racismo, mestizaje y modernidad: visiones desde latitudes diversas, México, CIICH/CRIM, UNAM, 2007.

Lalueza, José Luis y Crespo, Isabel, "Los gitanos en el siglo XXI, entre la asimilación, el guetto y la conciencia de una identidad múltiple", en *Crítica*, núm. 889, 2000.

Lechner, Norbert, *Estado y política en América Latina*, México, Siglo XXI, 7ª ed., 2000.

Reygadas, Luis, "Las redes de la desigualdad: un enfoque multidimensional", en *Política y Cultura*, núm. 22, otoño, 2004.

Santos, Boaventura de Sousa, *Ensayos para una nueva cultura política*. Bogotá, Trotta, 2005.

UNESCO, *Educación y diversidad cultural en la escuela. Lecciones desde la práctica educativa*, Santiago de Chile, UNESCO, OREALC/UNESCO, 2008.

__________, *Discriminación y pluralismo cultural en la escuela,* Santiago de Chile, UNESCO, OREALC/UNESCO, 2005.

Sánchez Díaz de Rivera, María Eugenia, "Introducción", en *Identidades globalización e inequidad. Ponencias magistrales de la cátedra Alain Touraine*, México, Universidad Iberoamericana Puebla/ Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente/ Universidad Iberoamericana León, 2007.

Santizo, Javier (s/a) *La economía política de lo posible*. http://www.iabd.org

RESISTENCIA Y FORMACIÓN. APUNTES SOBRE LA RELACIÓN ENTRE SUBJETIVIDAD Y FORMACIÓN DESDE MICHEL FOUCAULT

Ulises Piedras Arteaga[1]

Lo que intento, entonces, es recuperar críticamente la idea de formación como una idea intempestiva que pueda aportar algo nuevo en el espacio tensado entre la educación tecnocientífica dominante y las formas dogmáticas y neoconservadoras de reivindicar la vieja educación humanística… Lo que me gustaría es que el recuerdo de la idea de formación, críticamente apropiado, nos ayudase a hacer patente donde crece el peligro

Jorge Larrosa

Quisiera que comenzáramos con una breve acotación metodológica. Dicho al margen (mas no marginalmente) quisiera señalar las limitaciones de este breve ensayo, que ha grandes rasgos son dos: primero, por su extensión y cualidad solamente estará

[1] Licenciado en Pedagogía, UNAM. Correo electrónico: uulises70@hotmail.com

esbozando algunas notas e ideas extraídas de Michel Foucault acerca de la subjetividad, sobre todo aquello que deja comprender que el sujeto es, en tanto producto de técnicas de subjetivación, lo que implica su vínculo indisoluble con aquello que se entienda por verdad y sus relaciones con los otros; y, por otro lado, se aludirá al concepto devenido de la tradición humanista que es el de la formación, lo cual, se hará de manera tangencial dado que no se desarrolla teóricamente con relación a la tradición que lo sustenta, sino más bien se da por supuesto dicha empresa y pretende ir colocando algunos cimientos que puedan germinar esta categoría con relación a una discusión localizada en el plano de lo educativo y en el contexto de América Latina.

Así, una vez colocadas las advertencias pertinentes, comenzaremos retomando una idea que me parece atractiva. Cuando Foucault plantea la tesis de que para realizar el análisis del poder se debe superar el análisis de la represión[2] y toda aquella faceta de lo solamente coercitivo —esto con la intención de mirar al poder desde la versión estratégica y toda su capacidad creadora y constructora de verdad/realidad (y con ello de subjetividad) —; plantea la necesidad de mirarlo desde su contrapunto, esto es: desde "las formas de resistencia contra los diferentes tipos de poder".[3]

> O, para utilizar otra metáfora, consiste en utilizar esta resistencia como un catalizador químico que permita poner en evidencia las relaciones de poder, ver donde se inscriben, descubrir sus puntos de aplicación y los métodos que utilizan. En lugar de analizar el poder desde el punto de vista de su racionalidad interna, se trata de analizar las relaciones de poder a través del enfrentamiento de las estrategias.[4]

[2] *Cfr.* Michel Foucault, "Verdad y poder", en *Estrategias de poder*, Obras esenciales vol. II, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 47-48.

[3] Michel Foucault, "El sujeto y el poder", en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 50, núm. 3, jul.-sep., 1988, p. 5. Descargado de: http://terceridad.net/wordpress/wp-content/uploads/2011/10/Foucault-M.-El-sujeto-y-el-poder.pdf (30 de octubre de 2013).

[4] *Idem.*

Lo que me atrae de dicho giro de tuerca es la necesidad de buscar una estratagema lo suficientemente ingeniosa que dé cuenta de lo analizado sin suponer un estudio ensimismado que atienda únicamente una lógica interna del poder, sino que se imbrique en las producciones de sentido: los efectos que supone el efectivo funcionamiento de algún dispositivo de poder, y como efecto es necesario entender no un resultado causal, una derivación práctica de la norma, o evidencia de la aplicación, sino más bien, esa *tensión* derivada del enfrentamiento de estrategias, lo cual, necesitaría verse como un *agon* (lucha) de poder, lo que implica la confluencia y contradicción de campos de producción de sentido, y con esto de subjetividad.

Sobre este último punto, el de lo subjetivo, me interesa lo que Foucault desarrolla un poco más adelante dentro del mismo texto, cuando habla de aquello que tienen en común algunas variaciones de la resistencia contra el poder, en concreto el punto cuatro, peculiarmente familiar con relación al concepto de formación, en dicho punto dice nuestro filósofo:

> Son luchas que cuestionan el estatus del individuo: por una parte sostienen el derecho a ser diferentes y subrayan todo lo que hace a los individuos verdaderamente individuales. Por otra parte, atacan todo lo que puede aislar al individuo, hacerlo romper sus lazos con los otros, dividir la vida comunitaria, obligar al individuo a recogerse en sí mismo y atarlo a su propia identidad de un modo constrictivo. Estas luchas no están exactamente a favor o en contra del individuo, más bien están en contra del gobierno de la individualización.[5]

Esta lógica de resistencia, que es producto y efecto del poder, opera directamente con la individualidad del sujeto que se inscribe dentro de los tipos de relaciones, o modos de objetivación del sujeto. Resistencia que en un mismo movimiento

[5] *Ibid.*, p. 6.

mantiene tanto lo individual como lo colectivo, el derecho al recogimiento personal y creación de lazos sociales, la diferencia y la confluencia, y que señala claramente la operatividad del fenómeno del poder en el campo de la individualidad, esto mediante la categoría del gobierno[6] de lo individual, que según deja suponer tiende a escindir, aislar y crear una identidad constrictiva.

Desde aquí es donde podemos vincular la formación como elemento de resistencia, como este campo de tensión, lucha que tiene reivindicaciones y señala los peligros.

Reivindicar al individuo en su vínculo con lo social, mostrar el *poder* del otro y sus efectos de alteración, así como ir en contra del gobierno de la individualización: serán desde nuestra lectura elementos básicos de una posible teoría de la formación.

Formación, desde este sentido, se realiza en las prácticas del cultivo de la espiritualidad[7] y en las formas de acceso a una verdad por parte del sujeto, el cual desde este trabajo sobre sí mismo construye una disposición hacia el mundo, un horizonte interpretativo que permite una lectura y traducción de lo que implica dicho mundo. La formación vista así delinea aquella red que es la subjetividad, perfila los tejidos de lo que vivimos, de lo que nos conforma.

Ahora bien, dicho gobierno de la individualidad, frente al que podríamos contrastar la formación, podríamos ubicarlo, a manera de hipótesis crítica, dentro del espacio de lo educativo.

[6] El concepto de gobierno es desarrollado más adelante, dice Foucault "Gobernar, en este sentido, es estructurar el posible campo de acción de los otros", *op. cit.*, p. 15. Concepto que nuestro autor sitúa en el siglo XVI y claramente deja ver que "designaba el modo de dirigir la conducta de individuos o grupos", *ídem.* Podríamos también relacionar este concepto con el del poder pastoral cuyo origen dado en las instituciones cristianas se extiende hacia todo el cuerpo social. *Cfr.* Michel Foucault, "Sexualidad y poder", en *Estética, ética y hermenéutica,* Obras esenciales, vol. III, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 137-143.

[7] Lo que esto implica se verá más adelante.

Sitio que tiene delimitadas tendencias de análisis más o menos claras, hegemónicas en algún momento, más o menos anquilosadas en un régimen discursivo

> … tanto los científicos, los que se sitúan en el campo educativo desde la legitimidad de la ciencia, los que usan ese vocabulario de la eficacia, la evaluación, la calidad, los objetivos, los didactas, los psicopedagogos, los tecnólogos, los que construyen su legitimidad a partir de su cualidad de expertos, los que saben, los que se sitúan en posiciones de poder a través de posiciones de saber... tanto ellos como los críticos, los que se sitúan en el campo desde la legitimidad de la crítica, los que usan ese vocabulario de la reflexión sobre la práctica o en la práctica, los que consideran la educación como una práctica política encaminada a la realización de ciertos ideales como la libertad, la igualdad o la ciudadanía, los que critican la educación en tanto que produce sumisión y desigualdad, en tanto que destruye los vínculos sociales, los que se sitúan en posiciones de poder a través de convertirse en portavoces de esos ideales constantemente desmentidos, una y otra vez desengañados... para mí, y hablo en primera persona, tanto los positivistas como los críticos ya han pensado lo que tenían que pensar y ya han dicho lo que tenían que decir sobre la educación.[8]

Dos órdenes distintos y contrastantes son los que se plantean, el científico positivista y su aplicación como tecnología educativa, y el crítico y la praxis implicadas, suponen ya una narrativa estructurada, de la que procede eso que entendamos como verdad, la cual, comprendemos desde Foucault como algo innegablemente vinculado con el poder, y a su vez con la producción de algún tipo específico de subjetividad, al final de cuentas la verdad:

> … produce efectos reglados de poder. Cada sociedad posee su régimen de verdad, su "política general de la verdad": es decir, define los tipos de dis-

[8] Jorge Larrosa, *La experiencia y sus lenguajes*, Recuperado de: http://www.me.gov.ar/curriform/publica/oei_20031128/ponencia_larrosa.pdf p. 1 (15 de marzo de 2013).

> cursos que acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos y falsos, la manera de sancionar a unos y otros; las técnicas y los procedimientos que son valorados en orden a la obtención de la verdad, el estatuto de quienes se encargan de decir que es lo que funciona como verdadero.[9]

Los dos derroteros mencionados tienen su campo de acción, formas discursivas que los sustentan y figuras de los representantes que se encargan de plantear lo verdadero, materializado en lo local y cotidiano de una escuela, la reproducción de dichos elementos dentro de este espacio no hacen sino mostrar la operatividad de los dispositivos políticos en lo cotidiano pedagógico. Aunque haya dos posibilidades de discurso más o menos marcados, el primero, el de lo científico, es hegemónico dentro de la racionalidad de nuestro tiempo y, también es cierto, que de las opciones alternativas el discurso crítico se ha mostrado como el preponderante. Sin embargo, Jorge Larrosa, autor de esas líneas que marcan la bifurcación de los discursos, plantea la necesidad de hacer entrar algún orden distinto, algún discurso que pueda refrescar las instancias de poder, tensiones de verdad, y posibilidades de subjetividad.

Este otro discurso es el de la experiencia, que se construye desde referentes artísticos y filosóficos, pero sobre todo en el espacio de la lectura y la literatura, y lo vincula con el ideal de formación en la posibilidad de buscar que el sujeto educativo sea uno de experiencia, que pueda leer aquello que le pasa y hacerlo parte de su formación, mediante la apertura y recepción de lo posiblemente otro dentro del tiempo del porvenir.

> Pensar la formación *como lectura* implica pensarla como un tipo particular de relación. Concretamente, como una relación de producción de sentido. Desde mi punto de vista, todo lo que nos pasa puede ser considerado un texto, algo que compromete nuestra capacidad de escucha, algo a lo

[9] Foucault, *Verdad y poder*, *op. cit.*, p. 53.

> que tenemos que prestar atención. Es como si los libros pero también las personas, los objetos, las obras de arte, la naturaleza, o los acontecimientos que suceden a nuestro alrededor quisieran decirnos algo. Y la formación implica necesariamente nuestra capacidad de escuchar (o de leer) eso que tienen que decirnos. Una persona que no es capaz de ponerse a la escucha ha cancelado su potencial de formación y de trans-formación.[10]

De esta manera, es como llegamos a la idea de que la apuesta radica en plantear la pretensión de crear un régimen discursivo alterno, dentro del cual se puedan generar otras posibilidades de subjetividad. Un régimen discursivo que se muestre como forma de resistencia ante la forma de gobierno de la individualidad hegemónica, vinculándose con otras formas de resistencia (el discurso crítico me parece también está en la línea de resistencia) pero no desde la adscripción, sino desde la participación desde otros campos, con otros puntos de partida y referentes de verdad, que permitan refrescar un campo (el educativo) que parece anquilosado entre la aparente idea de discurso hegemónico (técnico-científico) y su contraparte (crítico), perdiendo de vista la tensión perenne y las coimplicaciones dentro de las estrategias de poder.

En su intención de ser estancia alternativa de creación de subjetividad, la formación puede apuntalarse hacia un objetivo similar al que señala Foucault en la siguiente afirmación:

> Podría decirse, como conclusión, que el problema político, ético social y filosófico de nuestros días no consiste en tratar de liberar al individuo del Estado, y de las instituciones del Estado, sino liberarnos del Estado y del tipo de individualización vinculada con él. Debemos fomentar nuevas formas de subjetividad mediante el rechazo del tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante varios siglos.[11]

[10] Jorge Larrosa, "Literatura, experiencia y formación", en *La experiencia de la lectura*, México, FCE, 2003, p. 29.

[11] Foucault, *El sujeto y el poder*, *op. cit.*, p. 11.

La resistencia no es solo forma de oposición que permite acceder a la comprensión de la efectividad, el despliegue y los efectos del poder, sino que en sí misma, como creación de efectos de verdad, de saber, también es portadora de poder y como tal tiene la posibilidad de creación de subjetividad.

La estrategia que asumimos define a un adversario, esto es, aquello a rechazar por los fallos internos y la constricción que ejerce, y nos posibilita esbozar las características del régimen del discurso que podríamos postular como alternativo al hegemónico.

Es decir, el ideal de formación que en tiempos ilustrados y bajo la forma de la *Bildung* presuponía la carga teleológica de la categoría cosmopolita de la *humanität*,[12] en este caso no podría operar de la misma forma. No es en un sentido positivo de la antropología filosófica que supone al humano bondadoso y racional que podríamos emprender la construcción filosófica del ideal de formación, sino desde una filosofía negativa y una ética negativa, que sitúe y permita "distinguir los acontecimientos, de diferenciar las redes y los niveles a los que pertenecen y de reconstruir los hilos que los unen y hacen que se engendren unos a partir de otros",[13] de las formas de subjetividad que no queremos ser, o como diría Foucault: "Sin duda el objetivo principal

[12] *Cfr.* Ulises Piedras, "La imagen (bild) de humanidad en los fundamentos de la modernidad", en *La pregunta por lo humano: entre humanismos, guerras y pedagogia,* Tesis de licenciatura, ejemplar impreso por el autor, 2012. Dentro de este estudio tuvimos la oportunidad de rastrear el concepto de *Bildung* alemán en figuras como las de Meister Eckhart, Moses Mendelssohn, Kant, Herder; Humboldt, Hegel, Schlegel, Goethe. Es decir, en figuras que van desde el misticismo alemán, la ilustración y el romanticismo, todas ellas marcadas teleológicamente por un ideal de humanidad. De ahí que este sea uno de los conceptos fundamentales del humanismo alemán como lo plantea Gadamer en el capítulo inicial de su célebre libro *Verdad y método.*

[13] Michel Foucault, "La escena de la filosofía", en *Estética, ética y hermenéutica...,* p. 151.

en estos días no es descubrir lo que somos, sino rechazar lo que somos".[14]

Desde este entendido la formación no es esencialista (el tema de la discontinuidad en Foucault es clave para esto), o no debería de serlo, para mantener la energía belicosa y estratégica. Vemos que el acto creativo del poder, ya sea como dispositivo institucional o como forma de resistencia, rebasa cualquier suposición de esencia. Esto implicaría rechazar ciertos sentidos de la formación que se vienen suponiendo desde implicaciones esencialistas, desde el sentido básico de los humanismos que suponen y entronizan alguna figura característica de lo humano bastante optimista (Platón, Rousseau, Kant, y otros) hasta aquellos absorbidos por el sistema que plantean una imagen chata y seca del hombre, reducido a mecanización, a capacidad, a fuerza de trabajo.

Hasta aquí, las posibilidades y encuentros que ubico entre las afirmaciones de Foucault y los esbozos de una teoría de la formación. En lo que sigue del presente texto señalaré algunas divergencias e imposibilidades para con dicha teoría de la formación y la obra foucultiana. Sabemos por el mismo Foucault, que su itinerario intelectual podría comprenderse como historicidad de los diferentes modos de subjetivación, o de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos, al respecto, dice en un breve artículo titulado *El sujeto y el poder*:

> Quisiera decir, antes que nada cuál ha sido la meta de mi trabajo durante los últimos veinte años. No ha consistido en analizar los fenómenos del poder ni en elaborar los fundamentos de tal análisis. Mi objetivo por el contrario, ha consistido en crear una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura. (…) Así, el tema general de mi investigación no es el poder sino el sujeto.[15]

[14] Foucault, *El sujeto y el poder*, *op. cit.*, p. 11.

[15] *Ibid.*, p. 3.

La afirmación de nuestro autor es para escindirse de una lectura, de alguna manera reduccionista, que lo centra como analista del poder, o historiador de la discontinuidad.[16] Foucault coloca el problema de la subjetividad como guía de su itinerario, entendiéndola tal los modos de objetivación del ser humano, y con ella hace entrar una serie de problemáticas históricas, políticas, éticas e indudablemente de poder, en tanto que éste parece interrelacionarlos en un crisol que produce efectos de subjetividad, mediante la construcción y uso de distintos niveles y aparatos epistémicos de producción de verdad y con esto, modos de sujetamiento a un sentido de realidad.

Líneas más adelante nuestro autor señalará tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos, parafraseando tenemos:

1. Modos de subjetivación a través de la práctica de conocimiento de sí mediante los discursos de la ciencia. El sujeto como objeto de la ciencia. Objeto del saber.
2. Modos de subjetivación a través de las "prácticas divisorias", en tanto que división interna y división de los otros. El sujeto como objeto de los otros. Objeto del poder (del otro).
3. Y en la última etapa de su trabajo están los modos en cómo el ser humano se convierte a sí mismo en sujeto. Objeto de sí mismo.[17]

El tercer punto es la última parte del trabajo de Foucault, y lo podemos ver materializado de manera contundente en el curso del Collège de France de 1981-1982, que más tarde se publicó con el título de *Hermenéutica del sujeto*, así como el texto de *Tecnologías del yo*.

Estos motivos de análisis del sujeto también lo podemos esquematizar de la siguiente manera:

[16] *Cfr.* Foucault, *Verdad y poder*, *op. cit.*, pp. 43-44.
[17] *Cfr.* Foucault, *El sujeto y el poder*, *op. cit.,* p. 3.

- Ontología histórica de nosotros con relación a la verdad que nos constituye como sujetos de conocimiento.
- Ontología histórica de nosotros con relación en el campo de poder que nos constituye como sujetos que actúan en relación con otros.
- Ontología histórica de nosotros con relación a la ética, con la cual nos convertimos en agentes morales.[18]

Según esta esquematización, que trae a colación Ramón Chaverry, se comprende de manera genealógica la vía de análisis, asumiendo una perspectiva metodológica que comprende la ontología histórica como diagnóstico de la constitución histórica de nuestro modo de ser sujetos.

Ambos esquemas son complementarios, y nos permiten comprender el proceder analítico desde la lectura genealógica que hace el filósofo de Poitiers. El saber, el poder y las prácticas de sí, tienen una implicación insoslayable con respecto a la construcción del sujeto, el cual, hay que decir, no será más que una construcción armada de distintos discursos que hacen posible una comprensión del sí mismo y su realidad, de lo que es y que aspira a ser, y en nuestro caso, con respecto a lo formación de comprender y rechazar lo que somos.

En Foucault no existen elementos mínimos que apunten deliberada y explícitamente a una teoría de la formación, más bien lo que se ha hecho son derivaciones conceptuales de algunos elementos básicos que se han encontrado. De hecho, lo que más se parece o se acerca, de alguna manera, a lo que pretendemos comprender como formación, es el tercer modo de objetivación, aquel en que se desarrollan tecnologías que el sujeto practica sobre sí mismo para acceder a cierta comprensión de la realidad y de ahí transformar su disposición del mundo, sus modos de acción y padecimiento de lo que acontece.

[18] *Cfr.* Ramón Chaverry, *El sujeto como objeto de sí mismo en Michel Foucault*, México, Afínita Editorial, FFyL UNAM, 2009, pp. 31-32.

Es decir, las operaciones o modos de objetivación que Foucault contempla como tercera forma de subjetivación, está centrada en la escucha de un tipo particular de discurso, uno tal vez escogido, uno probablemente en resistencia, o simplemente uno de los que existen en circulación dentro de cierta época histórica, tomemos como ejemplo lo que encontramos en la *Hermenéutica del sujeto*:

> La espiritualidad postula que la verdad nunca se da al sujeto con pleno derecho. La espiritualidad postula que, en tanto tal, el sujeto no tiene derecho, no goza de la capacidad de tener acceso a la verdad. Postula que la verdad no se da al sujeto por un mero acto de conocimiento, que esté fundado y sea legítimo porque él es el sujeto y tiene esta o aquella estructura de tal. Postula que es preciso que el sujeto se modifique, se trasforme, se desplace, se convierta, en cierta medida y hasta cierto punto, en distinto de sí mismo para tener derecho a[l] acceso a la verdad. La verdad sólo es dada al sujeto a un precio que pone en juego el ser mismo de éste. Puesto que el sujeto, tal como es, no es capaz de verdad. Creo que ésta es la fórmula más simple, pero más fundamental, mediante la cual se puede definir la espiritualidad.[19]

Sin embargo, esa adscripción que podríamos llamar espiritualidad, y que exige una transformación de la disposición del sujeto con el mundo, con su vinculación con las cosas y los otros, mediante las prácticas de ciertos saberes, no supone ningún momento de autopoiesis, la práctica de la construcción personal.

Foucault no está pensando en la construcción de un individuo de manera libre (radicalmente libre como en el campo humanista) o de manera crítica, sino que simplemente está planteando que la elección de un discurso ha significado en el devenir histórico la realización de ciertas operaciones que nos

[19] Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 33.

permitan adscribirnos a este, realizando una transformación, y por ende formación en acto.

De aquí es posible derivar una categoría de formación cimentada en las redes de saber-poder, que sin embargo, no siempre puede estar en vinculación con el ideal clásico de la formación, dado que este supone un fin de excelencia (la *areté* griega), de grandeza espiritual (la *studiahumanitatis* romana) o de aquello que se esbozó en algún tiempo como humanidad (la *Bildung* alemana), o sea, algún fin concreto o pretendidamente comprendido como ideal del individuo en la intervención sobre sí mismo, algo que según nuestra lectura podría suponer una esencialidad o universalidad, lo que Foucault no retoma ni considera como fin alguno, al respecto dirá Ramón Chaverry:

> No es este un trabajo en el cual Foucault se plante [sic] la autopoiesis, la posibilidad de una autoconstrucción. No es un psicologismo desde el cual se dé cuenta de los procesos subjetivos que operan en el individuo para pensar su situación en el mundo y desde ahí conformarse a partir de la nada. Es más bien una historia de las prácticas que los sujetos adoptan con miras a transformar su conducta y adquirir, vía esa transformación, el acceso a un discurso que puede ser moral, ético o simple práctica social.[20]

De aquí que afirmemos a un Foucault que no supone una concientización o intervención des-enajenadora,[21] y con esto una filosofía de la educación que se fundamenta sobre ese papel. Como se dijo líneas atrás, el punto está del lado de lo negativo, esto, del rechazo del tipo de subjetividad que el gobierno

[20] Ramón Chaverry, *op. cit.*, p. 14.

[21] Inclusive rechaza de alguna forma el concepto de ideología (al cual estaría unida la categoría de enajenación) en tanto que este supone por definición que detrás de él, existe algo entendido como lo auténticamente verdadero o lo verdaderamente valido en todo caso y para todo orden. *Cfr.* Foucault, *Verdad y poder, op. cit.*, pp. 47-48.

de la individualidad oferta, pero no estando a favor del individuo o en su contra.

Des enajenarlo supondría creer que detrás de la enajenación hay elementos plenamente positivos, o al menos de tendencias más positivas, más libres y equitativas. Por el contrario, sostengo (y reitero lo dicho líneas atrás) que la condición de posibilidad de una teoría de la formación, sostenida en los derroteros foucultianos, supondría ir un poco más adelante de la dinámica de circulación del poder e incidir directamente en los regímenes del discurso, con la intención de posibilitar otro modo de ser sujeto que en sí mismo, por sus cualidades, escapa de las manos de cualquier intelectual, de cualquier maestro y de cualquier filósofo y se incrusta en la figura del por-venir, el porvenir siendo otro, con relación a otro discurso, con relación a la imagen de un adversario (racismo, explotación, mecanización, empobrecimiento intelectual etc., las posibilidades están abiertas) que nos permita crear y tranformar(nos).

La formación, como resistencia, es una categoría que puede llegar a descolocar la jerarquía del poder que promueve el estado de hechos que vivimos.

En síntesis y a modo de pequeño cierre o (in)conclusión. Una filosofía de la educación que elabore una teoría de la formación, así como las figuras del intelectual inscritas dentro de este campo (filósofo, pedagogo, maestro), podrían sostener una serie de entramados diversificados debajo del horizonte de la producción de efectos de verdad, en resistencia a la gobernabilidad del individuo que impera con sus modos de fabricación de individuos aislados, mecanizados bajo el cobijo de la ignorancia y el entretenimiento fácil y burdo.

Esta intención de pensar de otro modo, construir otras formas de objetivación, y ejercer el poder de manera intencionada y creativa, sin pretender con esto ser el "iluminador" de los otros, me parece es parte de los fundamentos mínimos para toda filosofía

de la educación, en la que el problema político sea asumido en su dimensión, ya que como diría Foucault: "El problema político del intelectual es saber si es posible constituir una nueva política de la verdad. El problema no es 'cambiar la conciencia' de la gente o lo que tienen en la cabeza, sino cambiar el régimen político, económico, institucional de producción de la verdad".[22]

Bibliografía

Chaverry Soto, Ramón, *El sujeto como objeto de sí mismo en Michel Foucault,* México, Afínita editorial-UNAM, 2010.

Foucault, Michel, "El sujeto y el poder", en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 50, núm. 3, jul.-sep., 1988, pp. 3-20. Descargado de http://terceridad.net/wordpress/wp-content/uploads/2011/10/Foucault-M.-El-sujeto-y-el-poder.pdf (Fecha de consulta 30 de octubre del 2013).

__________, "La escena de la filosofía", en *Estética, ética y hermenéutica,* Obras esenciales vol. III, Barcelona, Paidós, 1999.

__________, *La hermenéutica del sujeto*, Argentina, FCE, 2001.

__________, "Sexualidad y poder", en *Estética, ética y hermenéutica,* Obras esenciales vol. III, Barcelona, Paidós, 1999.

__________, "Verdad y poder", en *Estrategias de poder,* Obras esenciales vol. II. Barcelona, Paidós, 1999.

Larrosa, Jorge, *La experiencia de la lectura. Estudios sobre literatura y formación,* México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

[22] *Ibid.*, p. 55. Esa no es tarea de individuos aislados, de aquello que era intelectuales universales: *Cfr. Verdad y poder*, *op. cit.*, pp. 49-54. Como diría Foucault, sino de redes de trabajo, de colaboración interdisciplinaria e interinstitucional (aprovechando los intersticios que poseen las estructuras y los sistemas). No es un trabajo de héroes ni de intelectuales extra geniales, sino una serie de concatenaciones de labor, de pensamiento, en la que tanto el maestro como el filósofo ejerzan la misma posibilidad de poder (saber) y el intercambio obligado que supone para afectar al otro.

___________, *La experiencia y sus lenguajes,* Consultado en: http://www.me.gov.ar/curriform/publica/oei_20031128/ponencia_larrosa.pdf (Fecha de consulta 6 de noviembre de 2013).

Piedras Arteaga, Ulises, "La imagen de humanidad (Bild) en los fundamentos de la modernidad", *La pregunta por lo humano: entre humanismos, guerras y pedagogía,* Tesis de licenciatura, Ejemplar impreso por el autor, 2012.

ALTERIDAD DESDE EL PENSAMIENTO DE CARLOS SKLIAR

Miguel Ángel Pérez Sevilla[1]

Preferimos cambiar la educación —y cambiarla siempre— antes que preguntarnos por la pregunta, preferimos ocuparnos más del ideal, como normal, que de lo grotesco, como humano.
Carlos Skliar

Sobre Carlos Skliar

Carlos Skliar nació en Buenos Aires Argentina en el año de 1960. Doctor en Fonología; su especialidad se enfocó en las perturbaciones de la comunicación humana; cuenta con estudios de pos-doctorado en Educación desarrollados en la Universidad Federal de Río Grande do Sul en Brasil. Estos estudios fueron los que principalmente lo llevaron a desarrollar una propuesta pedagógica acerca de la alteridad, que se propone *pensar más allá de lo dado* reflejándose dentro de sus publicaciones, entre las cuales cabe destacar: *La educación de los sordos. Una reconstrucción histórica, cognitiva y pedagógica* (1997)*; Interfaces entre pedagogía y*

lingüística (1999)*; Habitantes de babel. Política y poética de la diferencia (*junto con Jorge Larrosa, entre otros, en 2001); etc. Actualmente es investigador del Área de Educación de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO, en Argentina.

Introducción

> *Si desechamos la incertidumbre como un rasgo deplorable de la debilidad humana, seremos todavía capaces de experimentos, sin duda podremos incrementar nuestro poder sobre las cosas, pero al mismo tiempo podríamos perder nuestra capacidad para aprender de la experiencia, pues la experiencia es lo implanificable, lo que se escapa a nuestro poder.*
>
> Fernando Bárcena

Skliar muestra cierta preocupación —nada paternalista— sobre cómo vemos, pensamos y sentimos la alteridad dentro del contexto pedagógico y filosófico de nuestro presente. La obsesión por el otro, por el diferente, nos lleva a querer argumentar cada vez más sobre cómo deberíamos prepararnos ante la experiencia de lo ajeno dentro del acto educativo, teniendo también repercusiones en ámbitos como el político, económico y social. Actualmente, la mayoría de los discursos sobre la diversidad, apuntan a generar proyectos educativos cuya finalidad es la "atención a la diversidad", la tolerancia, la multiculturalidad, la inclusión de las diferencias, etc. El problema, desde la perspectiva de nuestro autor, no es que haya que abandonar o negar cada uno de estos proyectos sino pensar la base, muchas veces ideológica, en la que se construyen sus discursos y programas que actualmente se aplican en la mayoría de las instituciones educativas. Al respecto, nos comenta, junto con Jorge Larrosa:

> [Dentro de los proyectos de la "diversidad"] da la impresión de que lo que se trata es de administrar las diferencias identificándolas y de tratar de integrar a todos en un mundo inofensivamente plural y a la vez burocrática y económicamente globalizado.[2]

Preocuparse por el otro es una inquietud que todo humano padece en algún momento de su vida; sin embargo, la mayoría de las veces dicha preocupación carece de una pregunta que desarme nuestras seguridades acerca de quién es el otro. Nos obsesionamos por intervenir, ordenar, aplicar y decir quién (y qué) es el otro, en vez de dejarnos trastocar y padecer por la experiencia de lo ajeno.

Así pues, ante la proliferación y ejército de argumentos que hablan acerca de la inclusión del otro, nos queda presentar a un autor que no tiene prisa a la hora de realizar un abordaje acerca de la alteridad. La preocupación de Skliar no radica en argumentar a favor o en contra de los discursos de la diversidad, sino que su tarea es más humilde y por ello difícil: *pensar* la complejidad de la alteridad.

A continuación trataremos de presentar de manera general, pero puntual, el pensamiento acerca de la alteridad, que ha ido desarrollando y criticando Skliar dentro de sus principales escritos. Cada uno de los siguientes puntos son pertinentes, de tomar en cuenta, para la construcción de un pensamiento pedagógico latinoamericano, que tome en cuenta implicaciones y complejidades que pudiera llevar consigo todo discurso que hable acerca de la alteridad. Por otra parte, el texto pretende iniciar una inquietud dentro de los saberes que giran en torno a la educación desde un aspecto, principalmente, político.

[2] Jorge Larrosa y Carlos Skliar, *Habitantes de Babel. Políticas y poéticas de la diferencia,* Barcelona, LAERTES, 2001, pp.17-18.

El otro como...

Las seguridades, desde la perspectiva de Skliar, con las que identificamos, enunciamos, sometemos e incluimos al otro son las siguientes:

1. El otro como fuente de todo mal.
2. El otro como sujeto pleno de un grupo cultural.
3. El otro como alguien a tolerar.

Estos son los principales ejes sobre los que se ha pensado y construido históricamente al otro. Ya sea para amabilizarlo, o bien, para demonizarlo, cada punto nos sintetiza las diferentes versiones discursivas sobre la mirada que tenemos acerca de la alteridad

1.- El otro como fuente de todo mal

Nada ajeno a la historia de América Latina pues, durante la mayor parte de su historia, principalmente en el siglo XX, han acontecido una serie de problemas (conflictos bélicos, genocidios sistemáticos, matanzas étnicas, dictaduras militares, discriminación física y legal contra inmigrantes, etc.) que son expresión de las diversas estrategias de control, negación y dominio a toda alteridad que desestabilice el orden político, social, moral o económico en una sociedad dada, ideal o futura.

Todo exceso que incomode a una sociedad será señalado como el causante y origen de todo mal dentro de un espacio determinado. Toda cultura posee un lenguaje que le hace inteligible cualquier acontecimiento que se presente dentro de su estructura y espacio; así, aquello que se dé será traducido por la mirada y las palabras legítimas constructoras de representa-

ciones de aquello que se pretende comprender y traducir. Skliar nos dice

> Resulta que la traducción y representación de los otros está atravesada por una búsqueda permanente de eufemismos, mejores (o peores) formas de denominar a la alteridad. Sin embargo, esas formas no son neutras ni opacas y generan consecuencias en la vida cotidiana de esos otros.[3]

Dependiendo de la mirada con la cual se construye y comprende al otro, se establecerán *prácticas e intervenciones que detengan la evolución, reproducción o expansión de aquello que no debería estar ahí.* Las consecuencias de dichas miradas, traductoras de la alteridad, van desde encarcelamientos, expulsiones, medicalización o tortura, hasta otras menos físicas como la discriminación, marginación o exclusión. Skliar da muestra de la poca inocencia que tiene cada una de las palabras con las que construimos, traducimos y miramos al otro a través de nuestros mitos de orden y progreso. Así pues, el otro es visto como depositario de todo mal que pueda aquejar a la comunidad en el desarrollo de su estabilidad y salud pública; con esto surge cierto binarismo. "América Latina sabe de estos binarismos. La conquista desde la visión europea viene a inaugurar antagonismos esenciales: de un lado la mano redentora de los conquistadores que traen modernización y progreso, del otro, la brutalidad de los indios".[4]

Por medio de nuestras miradas construimos estereotipos positivos (*nosotros-colonizadores)* y negativos (*ellos-primitivos).* Aquello que sea como *nosotros/yo* será lo positivo, lo adecuado, y aquello a lo que los otros deben aspirar; por el contrario, lo que niega la plenitud en la cual el *nosotros/yo* se encuentran será rechazado, ex-

[3] Silva Duschatzky y Carlos Skliar, "Los nombres de los otros. Narrando a los otros en la cultura y en la educación", en *op. cit.*, p. 189.

[4] *Ibid.*, p. 194.

pulsado o incluido (acosta de una renuncia a toda diferencia que pueda encarnar el sujeto incluido; por ejemplo, los indios tenían que renunciar a sus dioses y costumbres sólo para ser incluidos en la Nueva España). Será tarea de los pedagogos y educadores, como lo fue de aquellos que se encargaron de educar a los indios en las nuevas creencias, hacer que lo que agriete el suelo firme de nuestra realidad sea una pieza más.

Toda cultura posee un mundo, un orden, que difícilmente se abre a la diferencia y que cuando lo llega a hacer, es subsumida a las estructuras que conforman el mundo dentro del cual irrumpió. Las culturas son vistas como entes cerrados en sí mismos, y que se auto reproducen, en donde difícilmente sus límites son puestos en duda o abiertos para lo ajeno. Aquí es donde se presenta y articula el segundo punto a trabajar.

El otro como sujeto pleno de un grupo cultural

La alteridad se piensa ajena al orden donde nos formamos o nos educaron, ya que se cree que ésta (diferencia) es la que irrumpe el espacio donde habitamos. Sin embargo, la alteridad no se reduce a lo que se encuentra fuera de un orden, sino que en éste mismo orden, que se siente o pretende estable y armónico, habita la posibilidad de la alteridad. *La alteridad no es un sujeto identificable, o un agente externo a un espacio, sino que es una experiencia o acontecimiento que irrumpe dentro de un espacio simbólico.*

Para Skliar el mito de la consistencia cultural "…supone que todos los negros viven la negritud del mismo modo, que los musulmanes experimentan una única forma cultural, que las mujeres viven el género de manera idéntica".[5] Estas suposiciones se

[5] *Ibid.*, pp. 196-197.

deben a que se cree en la homogeneidad de creencias y experiencias en cada uno de los sujetos que comparten una supuesta identidad cerrada y única. La lectura que tiene cada sujeto de sí mismo, y de los otros, es acompañada por el supuesto de que existe una lógica interna que ordena el caos existente fuera de ella. Bajo esta lógica, tenemos solamente una América Latina, un solo México; sin embargo, se olvida de que existen diversas maneras de pensar y vivir Latinoamérica; por igual, muchos Méxicos.

> La consistencia cultural pretende neutralizar toda diferencia, dentro de una comunidad, por medio de representaciones que establecen los límites entre lo que está dentro y lo que se encuentra afuera. Las representaciones tienden a reproducir el espacio donde cada una de las figuras del otro se construyen. Aquí entra de nuevo lo lógica binaria construida desde el adentro, desde la mismidad, que se cree "… un espacio homogéneo, único, sólido y sin fisuras, sin diferenciaciones, sin componentes de extranjeridad, donde sólo existe, se nos dice, un *adentro* —inclusivo, la inclusión— y un *afuera* —excluyente, la exclusión—".[6]

La lógica anterior no es reducible a interno/externo sino que también su dinámica requiere que todo aquello que esté incluido se dirija al *centro* de la estructura donde se produce la representación, es decir, lo que se encuentra dentro de la norma, lo normal, deberá encaminarse y aspirar a ser más normal dirigiéndose al centro de la mismidad productora de figuras del otro (aquellos sujetos que se encuentran al margen y no al centro de la estructura). Carlos Skliar nos dice al respecto:

> Así entendido, el proceso de representación supone la consideración de una doble dimensión de análisis: la primera es la cuestión

[6] Carlos Skliar, *¿Y si el otro no estuviera ahí? Notas para una pedagogía (improbable) de la diferencia*, Argentina, Miño y Dávila, 2002, p. 51.

> de la delegación, es decir, quién tiene el derecho de representar a quién; la segunda se refiere a la cuestión de la descripción, esto es, cómo los sujetos y los diferentes grupos sociales y culturales son presentados en las formas diversas de inscripción cultural, es decir, en los discursos y en la imágenes a través de los cuales el mundo social es representado por y en la cultura.[7]

Quien detenta el poder de enunciación son aquellos que están ubicados como el centro desde el lugar donde se enuncia (los curas, los psicólogos, los médicos y ¿por qué no? los pedagogos). Las figuras, desde la enunciación, pretenden construir imágenes del otro, donde existe un implícito deseo de señalar al *bullying* como sujeto violento, al extranjero como terrorista, al disidente como delincuente, etc. En nuestro presente, las maneras de enunciar al otro tienden a reducir la alteridad incómoda que suponía toda diferencia.

Si bien hemos visto que una de las enunciaciones que hacemos del otro tienden a demonizarlo, existen otras que, por el contrario, lo amabilizan. El otro, su enunciación, es visto como alguien al que hay que tolerar desde nuestra mismidad.

El otro como alguien a tolerar[8]

En nuestro presente, tan lleno de diferencias, a nadie es ajeno el llamado a la tolerancia. Sin embargo, ¿qué es la tolerancia? "La etimología de 'tolerancia' es instructiva. 'Quítate' se dice en latín *tolle,* en castellano medieval *toller* es inutilizar, dejar inservi-

[7] *Ibid.*, p. 55.

[8] El objetivo de esta parte es mostrar las implicaciones que la palabra tolerancia trae en las relaciones entre los sujetos. Por igual, no queremos renunciar a la tolerancia, ya que a veces es necesaria e inevitable, sino romper con los discursos que intentan reducir en tolerancia la relación con el otro.

ble (…) *tollerantia* significaba en esa misma lengua 'resignación, sufrimiento'. En efecto, tolera quien soporta pensamientos, hábitos o cultos distintos de los propios".[9]

La tolerancia es el llamado a *cargar la diferencia del otro* de manera resignada. Las diferencias se ven como entidades cerradas en sí mismas, de tal manera que no podría existir y se ve impensable un (des)encuentro por medio del diálogo o una interrelación por parte de cada uno de los implicados. Existe, en los discursos de tolerancia, una renuncia a tender puentes que posibiliten alguna experiencia con la alteridad.[10] La tolerancia puede ejercerse si el otro a tolerar se mantiene en una distancia adecuada a la mismidad (sin la construcción de lazos) que representa el nosotros; permitimos, como si se tratara de permisos, la diferencia del otro siempre y cuando éste no nos afecte.

La tolerancia es expresión y recurso último de la incapacidad histórica, que ha tenido occidente, para con las diferencias. La preocupación de occidente ha sido, en la mayoría de las veces, la puesta en práctica de saberes dotados de palabras aferradas a decir la naturaleza de la totalidad y de los otros. Occidente se preocupa por conocer, medir, calcular e iluminar todo aquello que le sea incomprensible. A partir de esta obsesión por el conocimiento, se han construido saberes, conocimientos y dispositivos para colocar al otro dentro de un lugar bien delimitado. Sobre este tipo de saberes y discursos Skliar nos comenta:

[9] Antonio Escohotado, "Tolerancia y respeto", en Manuel Cruz (comp.), *Tolerancia o barbarie,* España, Gedisa, 1998, p. 98.

[10] La posibilidad de tender puentes con la alteridad tiene las siguientes repercusiones: 1) Es un acto de separación necesario que las diferencias deben mantener, 2) Paradójicamente, dicha separación genera la necesidad de establecer lazos de unión (no de fusión). Decía Ritvo, palabras más o palabras menos, *la separación crea un puente entre ambos pero conservando lo esencial de una separación, que no podemos reducir a un aislamiento de las partes, sino de la preservación de una frontera que si se llega a borrar nos sumiría en el odio.*

> Antes, mucho antes, de estar en el mundo con los sujetos que encarnan (o, mejor dicho, que deben encarnar) ese discurso ya existe, ya se dispone de una tematización de sus cuerpos, de sus lenguajes, de sus comportamientos. Así puesto, ese saber condiciona la mirada de quien no ha estado, por una u otra razón, en relación con ellos y ellas (repito: no una relación con la temática, sino con ellos y ellas; seres de carne y hueso, seres con nombre, con historia, seres que ante-viven y sobreviven a ese saber).[11]

El otro es una temática, entre otras, que debe ser desarrollada y argumentada desde los saberes hegemónicos puestos y dispuestos para subsumir la diferencia en todo un campo taxonómico que pretende dar un lugar a los "sin-lugar" en la mismidad.[12] El otro, bajo esta mirada construida, deberá ajustarse al espacio que se le indique (indocumentado, discapacitado, violento, etc.) y asimilar su puesto para que sea intervenido, "ayudado" y llenado de su incompletud.

La mirada del pedagogo al otro, es una mirada educada; sí, se nos educa cómo, dónde y a quién mirar a través de los saberes científicos. El pedagogo no se preocupa por repensar los prejuicios que iluminan su mirada. El otro, así, tendrá que ser tolerado desde su incompletud, siendo el pedagogo el ejecutor indicado, por su tolerancia y paciencia ante la supuesta "estupi-

[11] Carlos Skliar, *"Prólogo"*, en Ana Rosato; María Alfonsina Angelino (coords.), *Discapacidad e ideología de la normalidad. Desnaturalizando el déficit*, Argentina, Noveduc, 2009, p. 13.

[12] No estamos renunciando a darle un lugar de nuestro espacio al otro, tampoco es la propuesta de Skliar, sino que se trata de repensar las maneras en que le damos ese lugar, es decir, ver las implicaciones que se presentan al momento de otorgar un espacio a lo que nos altera, al otro. La relación con la alteridad siempre será compleja, nunca reductible a exigirle que permanezca inmóvil y quieto; la alteridad nos *altera*. Hay que darle un lugar al otro, pero siempre bajo la trágica necesidad de que el otro quizá no esté donde yo le ofrezco lugar, o que se encuentre más allá del lugar que yo puedo ofrecerle.

dez" del otro, para poner en práctica los dispositivos controladores de cuerpos y subjetividades.

La tolerancia al otro es el llamado a resignarse a la distancia y cerrazón entre las partes implicadas para cargar con la diferencia incomoda que represente el otro. Ya sea para intervenir o para distanciar, la tolerancia no pone en entre dicho nuestra normalidad e ideología que le da sustento sino que la reafirma al considerarla cerrada, única y natural.

Sin embargo, ante todo lo dicho, no podemos reducir la relación con la alteridad desde los ejes presentados. La alteridad, como acontecimiento y experiencia, va más allá de estas figuras, las desborda. Para problematizar e inquietar los saberes en los que se mueve la mayoría del pensamiento pedagógico, Skliar hace una interesante propuesta que pasaremos a desarrollar en nuestro siguiente apartado.

Hospitalidad y pedagogía

Vimos las figuras discursiva como constructoras del otro (sujeto malo, identidad cerrada y algo a tolerar). Es momento de presentar la propuesta de Carlos Skliar al problema de la alteridad, no con la finalidad de asumirla sino, como pretende nuestro autor, seguir problematizando y pensando la complejidad de la alteridad.

El pensamiento que Skliar propone nos lleva a pensar las maneras en que recibimos al otro dentro de "nuestro" espacio educativo. Las formas en que recibimos al otro van desde la arquitectura de la escuela y el aula, pasando por los planes de estudio, hasta las palabras que les otorgamos a manera de enseñanza. Cada uno de estos sitios son formas, algunos los llaman dispositivos, con los cuales otorgamos un lugar al otro desde la mismidad, lo cual, es necesario; sin embargo, cada una de estas

ofertas que damos al otro se encuentran configuradas desde una dinámica que enmarca sitios fijos y previstos para cualquier otro (pues hay la presuposición de que el otro es cualquier otro, siendo los sitios formatos estándar para que cualquiera pueda entrar).

En la pedagogía se construyen moradas *para* los otros, sin posibilitar alguna estructura que muestre la inapropiabilidad de lo ajeno en dicha construcción; es decir, al construir las moradas destinadas a los otros no queremos una estructura que posibilite el desmoronamiento del nosotros. Paulo Freire, en su "Pedagogía del Oprimido", lo dice claramente cuando habla del porque mencionar pedagogía *del* oprimido:

> Nuestra preocupación, en este trabajo, es sólo presentar algunos aspectos de lo que nos parece constituye lo que venimos llamando "la pedagogía del oprimido", aquella que debe ser elaborada *con* él y no *para* él (…) La pedagogía del oprimido, que no puede ser elaborada por los opresores, es un *instrumento* para este descubrimiento crítico: el de los oprimidos por sí mismos y el de los opresores por los oprimidos, como manifestación de la deshumanización.[13]

Las pedagogías que se elaboran, son *para* los que creemos necesitados de nuestra caridad, sin que se ponga en cuestión el lugar *desde* el que supuestamente "ayudamos". Así, es necesaria una pedagogía *de (*y *en)* la diferencia que puede ser posibilitada por el concepto, y más que éste la experiencia de la hospitalidad.

La hospitalidad, desde el pensamiento de Skliar y Derrida, es el acto de recibir al otro dentro de mi morada o identidad. En dicho acto se expone la precariedad del *yo* o el *nosotros* para recibir al diferente; es decir, la hospitalidad da muestra de la pequeñez del lugar, que desde nuestro yo, podemos ofrecer ante

[13] Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido,* México, Siglo XXI, pp. 42-43.

la vastedad y exceso del otro. La mismidad es agrietada, abierta a la diferencia a la que no va a subsumir sino alojar; aquí, el otro es un huésped que viene a irrumpir la morada de cualquier persona. En la hospitalidad hay una irrupción, y no invitación, a la que hay que responder de manera más justa.

Lo que caracteriza a la hospitalidad es la *atención* a la tensión con el otro mediante una afirmación (un sí) a su llegada. Por otra parte, también se encuentra la *acogida,* que se da por medio de la atención, que padecemos y ofrecemos al otro (in)oportuno por medio de la escucha a sus palabras y su rostro. La hospitalidad es la posibilidad con la que cuenta el ser humano para el (des)encuentro con el otro, sin reducir a éste a una tematización ya que él se sustrae a cualquier nombramiento. Skliar nos dice acerca de esto:

> Lo que a mi modo de ver es más interesante y original es la sugestiva idea de que no habría hospitalidad —ni, entonces, acogida, atención, rostro, palabra y relación— si se hace del otro una temática, si el otro es transformado en una temática, si el otro sólo se nos aparece como temática. Bien podríamos pensarlo así: el otro no es una temática, el otro no puede ser tematizado. Y aún más: el otro que se ha tematizado no es, seguramente, el otro.[14]

La tematización de la que nos habla Skliar no se reduce a discursos académicos que parlotean categorías o conceptos acerca del otro, sino también habla de la manera en que el otro debe ser partícipe —actuándolas— de las temáticas culturales que traducen su diferencia. Cuando tematizamos al otro, éste es interpelado para actuar las categorías que se le han impuesto, así no existe realmente una hospitalidad sino una domesticación del

[14] Carlos Skliar, "Pensar al otro sin condiciones (desde la herencia, la hospitalidad y la educación)", en *Huellas de Derrida. Ensayos pedagógicos no solicitados,* Argentina, Del estante, 2006, p. 26.

otro. ¿Qué hacemos actualmente con el otro?, ¿quién es el otro?, ¿qué posibilidades pueden darse mediante la construcción de una pedagogía de la hospitalidad?, ¿cómo darle un lugar al otro sin tematizarlo, domesticarlo o negarlo? Estas preguntas pueden guiar al lector para un acercamiento a la extensa obra de Carlos Skliar, y así pensar qué otras posibilidades, de encuentro con el otro, practicar.

Conclusión

No hay nada humano fuera del tiempo y no hay ningún tiempo fuera de lo humano. Sin embargo: ¿Hay un único tiempo dentro de lo humano y un único humano dentro del tiempo? Con seguridad, no.
Carlos Skliar

El problema de la alteridad es demasiado complejo. El pensamiento de Carlos Skliar es una posibilidad, entre otras, de ir adentrándose a las dificultades con las que uno se topa cuando pretende hablar del otro, haciéndonos ver que más que un encuentro con la alteridad, pretendemos un señalamiento (y por lo tanto ubicación) por medio de un conjunto de figuras que construimos de ésta. Por igual, vimos a la hospitalidad como aquella posibilidad de dirigirnos al otro (cediéndole un lugar) sin caer en una negación de su alteridad.

El pensamiento de Carlos Skliar insiste en que la tematización del otro, cierra toda posibilidad de encuentro con la alteridad. La apertura hospitalaria nos lleva a tener una relación más adecuada con la alteridad, más allá de las seguridades que podamos tener de nosotros y los otros. Necesitamos en nuestras lecturas una apertura para con lo ajeno, ya que, como dice Skliar: "Una apertura no es otra cosa que el deseo de mostrar algo sin

tener mayor seguridad acerca de su identidad, de su nombre, de su pertenencia, de su corporalidad, de su origen y destino".[15]

Las pedagogías, desarrolladas principalmente en América Latina, necesitan construirse dentro de diferentes espacios del pensamiento que permitan un encuentro con la diferencia. Para lograr eso, quizá deberán romper sus seguridades, repensar prejuicios y deconstruir saberes. No se pretende empezar de cero, sino de darse el tiempo necesario de abordar la complejidad que existe dentro de nuestro presente. Las pedagogías no podrán ser las salvadoras de las catástrofes que padecemos; sin embargo, éstas pueden posibilitar nuevas maneras de educar y formar a los individuos para generar políticas o proyectos que ofrezcan alternativas capaces de cambiar el estado actual en el que vivimos y estar a la altura de los tiempos presentes que se viven junto con la diferencia.

Bibliografía

Duschatzky, Silva y Skliar Carlos, "Los nombres de los otros. Narrando a los otros en la cultura y en la educación", en Jorge Larrosa y Carlos Skliar, *Habitantes de Babel. Políticas y poéticas de la diferencia,* Barcelona, laertes, 2001.

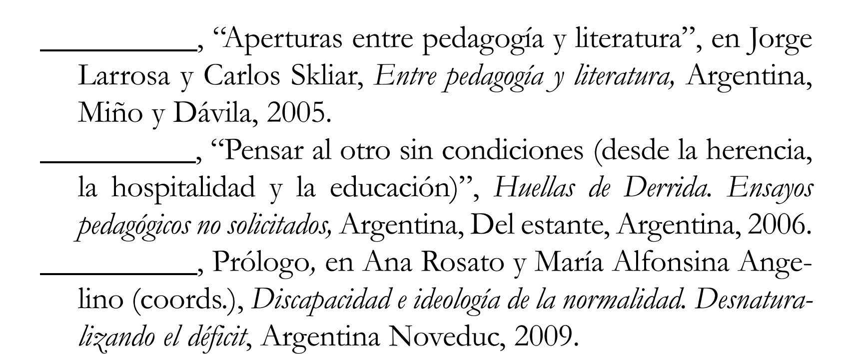
Escohotado, Antonio, "Tolerancia y respeto", en Manuel Cruz (comp.), *Tolerancia o barbarie,* España, Gedisa, 1998.

Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido,* México, Siglo XXI, 2002.

Larrosa, Jorge y Skliar Carlos, *Habitantes de Babel. Políticas y poéticas de la diferencia,* Barcelona, laertes, 2001.

Skliar, Carlos, *¿Y si el otro no estuviera ahí? Notas para una pedagogía (improbable) de la diferencia*, Argentina, Miño y Dávila, 2002.

[15] Carlos Skliar, "Aperturas entre pedagogía y literatura", en Jorge Larrosa y Carlos Skliar, *Entre pedagogía y literatura,* Argentina, Miño y Dávila, 2005, p. 21.



__________, "Aperturas entre pedagogía y literatura", en Jorge Larrosa y Carlos Skliar, *Entre pedagogía y literatura,* Argentina, Miño y Dávila, 2005.

__________, "Pensar al otro sin condiciones (desde la herencia, la hospitalidad y la educación)", *Huellas de Derrida. Ensayos pedagógicos no solicitados,* Argentina, Del estante, Argentina, 2006.

__________, Prólogo, en Ana Rosato y María Alfonsina Angelino (coords.), *Discapacidad e ideología de la normalidad. Desnaturalizando el déficit*, Argentina Noveduc, 2009.

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA PARA NIÑOS EN LATINOAMÉRICA

Gabriela Vallejo Hernández[1]

Quiero agradecer:
A mis hijos: Estefany y Gustavo Alfonso por su paciencia,
comprensión, el apoyo brindado en todos los proyectos que realizo
y por ser el motor para poder lograrlos.
A mis padres por sus enseñanzas y a mis hermanos y hermanas
Por su ejemplo.
A mis maestros: Eugenio Echeverría, Mario Magallón Anaya,
Walter Kohan, Juan de Dios Escalante e Isaías Palacios;
Por el apoyo, orientación en la realización de este trabajo
y por ser pilares de mi formación en el mundo de la filosofía.

Antecedentes de Filosofía para Niños

Filosofía para Niños y Adolescentes, es una propuesta diseñada en los Estados Unidos por el filósofo Matthew Lipman a finales de los años sesenta debido a la inquietud por la carencia

[1] Directora del Grupo Filosófico de Adolescentes y Niños G-FAN y Formadora en FpN (Filosofía para Niños). Afiliado a la Federación Mexicana de Filosofía para Niños. Estudiante del Seminario Diversidad Filosófica de América Latina en la Segunda Mitad del siglo XX. Correo Electrónico: centrodifusorg.fan@gmail.com

de razonamiento de los estudiantes de filosofía en la Universidad de Columbia en Nueva York. Es aquí cuando Lipman sostiene que el desarrollo del pensamiento no es algo que deba esperar hasta la universidad.

> La adquisición de las herramientas necesarias para un razonamiento apropiado debe fomentarse desde que los niños son muy pequeños; la intención es que para cuando los estudiantes concluyan el bachillerato, el pensamiento activo, independiente y reflexivo se haya convertido un hábito en ellos.[2]

Lipman elaboró diversas novelas como propuestas filosóficas en las que se retoman las principales ideas y conceptos filosóficos que han surgido a lo largo de la historia, estos se van encontrando durante la trama y, a su vez, se pueden identificar habilidades de razonamiento en la misma. Las novelas son acompañadas por manuales, los cuales, cuentan con planes de discusión y ejercicios. Estos manuales han sufrido fuertes críticas por algunos filósofos, sin embargo, son indispensables para aquellos en que la Filosofía para Niños es el primer acercamiento al diálogo con la filosofía.

La Comunidad de Diálogo es un espacio donde se genera la discusión a partir de algo que queremos indagar en comunidad, lugar donde se escuchan los unos a los otros, respetando los puntos de vista diferentes al propio, se generan razones para apuntalar opiniones, se va produciendo el discurso lógico, cuando se detectan contradicciones se trabajan hasta llegar a su origen; en este espacio al paso del tiempo se va desarrollando una comunidad solidaria donde no hay una conclusión deter-

[2] Eugenio Echeverría, "Breve Historia de Filosofía para Niños", en *Filosofía para Niños*, México, SM ediciones, 2004, p. 13.

minada, ya que la pregunta filosófica no tiene respuesta acabada y sus conceptos generan controversia.

La propuesta de Lipman tiene objetivos claros como el:

> que los estudiantes practiquen y desarrollen sus habilidades de pensamiento; desarrollen, construyan y clarifiquen conceptos aprendiendo también a distinguir sus significados en diferentes contextos y que exploren, junto con otros compañeros sus valores, las bases en las que éstos se sustentan y los consoliden o transformen como consecuencia en una comunidad de diálogo.[3]

Inicio de filosofía para niños en América Latina

Filosofía para Niños y Adolescentes fue retomada en diversas partes del mundo; América Latina no fue la excepción. Fue Nancy Judith Hartman, originaria de Juneau, Wisconsin, quien ingresó con las Hermanas Maryknoll en 1946, y a partir de esto se le dio el nombre de Sor Anna María, ella obtuvo su licenciatura en educación por la Universidad de Profesores de Maryknoll NY y, junto con otras tres hermanas abrieron el Colegio de Monte María en Guatemala;

> cooperó con un profesor de Montclair State College de Nueva Jersey en un experimento que estimuló la formación de valores y el pensamiento crítico en la escuela parroquial. Más tarde completó Filosofía de la Infancia, en Montclair State College, Nueva Jersey. En Chile, con este enfoque innovador, dirigió talleres para docentes, tanto en zonas rurales como urbanas.[4]

[3] Eugenio Echeverría, "Creación de Novelas y Manuales", *op. cit.,* p. 18.

[4] Maryknoll Systers, Anna María Harman, http://www.maryknollsisters.org, noviembre 2012.

Ana María Hartman comenzó a implementar el programa a partir de 1976 en colegios católicos buscando formar personas en el desarrollo de espíritu y con pensamiento humanitario mediante espacios para el diálogo.

Después de haber estado en Guatemala, trabajando con el programa de Matthew Lipman, consultó con el filósofo la posibilidad de llevar este programa a Chile. Algunos de los lugares donde implementó el programa fue el colegio Penco y Tomé, más tarde Concepción; en Santiago de Chile, en Saint George, María Inmaculada, Monjas Argentinas, Andacollo, y Colegio Corazón de María, entre otros; también participó en laicos como Santiago College, Colegio Redland School, La Maissonette y Alonso Arcilla, se cree que lo implantó en algunos otros pero no se cuenta con el dato exacto. Así inicia la historia de FpN en Chile, poco a poco se fueron uniendo otras personas en la difusión del programa, como Robert Simon, quien era sacerdote de la orden de Holly Cross. Fueron el sociólogo Mackezie, al igual que Jorge Ochoa y Jaime Torres, quienes junto con Ana María Hartman fundaron el Centro de Filosofía Escolar, más tarde se incorporaron Olga Grau, Mario Berríos y Ana María Vicuña. El centro ofrecía formación en el programa a varios colegios del país, utilizando materiales de Lipman y Ann Sharp. Una de las aportaciones que se hicieron fue trabajar con escolares de párvulo, para esto se generaron materiales y al frente de esa labor estuvo Olga durante 1986 y 1987, culminando con la publicación *Cosas de Palabras* de Editorial San Pablo en el año de 1994.

Olga Grau, en la Facultad de Filosofía y Humanidades, ha permitido la formación de estudiantes de pregrado en Filosofía para Niños, impulsando la investigación y experiencias educativas en colegios y talleres.

Filosofía para niños en Argentina

En el año de 1989, Gloria Arbonés inicia su acercamiento con Filosofía para Niños en España durante un Congreso de Pedagogía Operatoria en Barcelona, al regresar a Argentina comienza a aplicar el programa con sus alumnos, teniendo apoyo de otros centros del mundo. En ese año se implementa en una escuela privada del Gran Buenos Aires. En el año de 1992, algunos profesores de la Universidad de Buenos Aires (UBA) buscan a Gloria Arbonés para conocer su trabajo y, en el año de 1993, inicia un taller y se forma el Centro Argentino de Filosofía para Niños y comienza un proyecto de investigación sobre el tema en el Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Desde el año de 1993, Lipman y Ann Sharp participaron en cursos de formación de varios profesores argentinos, se hicieron traducciones de los materiales de Lipman, también se han publicado las experiencias de algunas escuelas privadas y secretarías de educación, como Catamarca, con ellos apoyan experiencias en las escuelas y la formación de docentes.

Filosofía para niños en Perú

En Perú, a mediados de los años noventa, debido a las grandes deficiencias en la educación pública y privada, un grupo de filósofos deciden formar una escuela en la cual se diera filosofía, pero fue hasta fines de 1997 que Carmen Zavala, con el grupo de amigos universitarios, les comentan de la oportunidad de tener un local para realizar sus actividades y es hasta el año de 1998 cuando forman el Centro Cultural "Búho Rojo", donde se promueve filosofía aplicada, y se centraron en la propuesta de "cafés filosóficos", no obstante, quedaban las ganas de introducir

filosofía a los niños pequeños quedando pendiente esa tarea. Para ese entonces ya habían recopilado materiales de Lipman.

> Es en el año 2000 cuando comienzan a realizar talleres experimentales de verano de Filosofía para Escolares Rojo dentro de la Asociación Cultural y Educativa Búho y se ponen en práctica diversas propuestas de trabajo desde comunidades de indagación (adaptaciones a la propuesta de Lipman y otros materiales elaborados por integrantes de Búho Rojo).[5]

Después de los talleres se comenzó a trabajar con esos materiales en distintos colegios particulares y estatales. Desafortunadamente a partir de 2005 en educación secundaria se elimina el curso de filosofía y los cursos quedan reducidos únicamente a colegios particulares.

Filosofía para niños en Brasil

Brasil no es la excepción y se desarrollan experiencias desde 1985, también por personas que conocieron el programa de M. Lipman en Estados Unidos. El 30 de enero de 1985 es fundado el Centro Brasileño de Filosofía para Crianzas en Sao Pablo por Catherine Young Silva. El centro tradujo todo el currículo de Lipman y formó miles de docentes. La misión del centro era democratizar el proceso de filosofar, proponiendo la Filosofía para Niños como la educación para el pensamiento, lo cual, representaba un nuevo paradigma educativo centrado en el diálogo en materia de investigación y la autonomía del pensamiento crítico, creativo y cuidadoso, por ello se capacitó a los educadores. Los Objetivos principales del centro Brasileño eran: Divulgar el programa de Filosofía para Niños, es decir, la protección de su

[5] Carmen Zavala, Practicas Filosóficas, http://www.buhorojo, Julio 2012.

integridad filosófica y metodológica; preparación de los educadores que trabajan con la Filosofía para Niños en los salones de clase y el desarrollo de la propuesta en las escuelas, además de elaborar, publicar y distribuir materiales relacionados con el programa, dirigir, vigilar y supervisar las actividades de enseñanza y representantes administrativos vinculados a CBFC (Centro Brasileño de Filosofía para Crianzas) llevar a cabo investigaciones y estudios sobre Filosofía para Niños, establecer alianzas con universidades, fundaciones u otras entidades para llevar a cabo la investigación sobre la enseñanza de la filosofía a niños y jóvenes. También promovían conferencias, seminarios y otras iniciativas relativas a la publicidad de Filosofía para Niños en Brasil y en el exterior, mantener el intercambio con otros Centros de Filosofía para niños en otros países.

Por igual, encontramos en el texto de la UNESCO "La Filosofía en el Mundo Preescolar y Primaria, Situación actual, Problemas Brillantes y la Recomendación", una referencia al proyecto llamado "Filosofía en la Escuela" que se desarrolla en la Universidad de Brasilia, que integra docentes y niños de escuelas públicas donde se recrean las prácticas con niños sin la aplicación de metodologías rígidas. Por otro lado, existen más experiencias de este tipo en otros lugares como la Universidad del Estado de Río de Janeiro, la Universidad de Porto Alegre, Universidad Federal de JuizFora, la Universidad Federal de Fortaleza y algunas Secretarías de Educación Municipales cuentan con programas oficiales que introducen la filosofía en la escuela elemental.

> En Brasília, en 1999, un Congreso del Consejo Internacional para la Investigación Filosófica con Niños reunió más de 1,500 participantes de 50 países. En los últimos diez años al menos veinte

tesis de Doctorado y más de 50 Disertaciones de Maestría se han presentado en todo el país alrededor de la filosofía para niños.[6]

Otros datos importantes son la formación que se ha logrado en las escuelas públicas y privadas, hay algunos datos que se otorgaron en el año 2007 y a continuación se presentan:

> A nivel de escuelas públicas y privadas es posible afirmar que más de 10,000 maestros y 100,000 niños están o han estado realizando experiencias de diverso tipo con la filosofía en el nivel infantil y fundamental (3-11 años). Se han realizado también algunas ediciones de Congresos de Filosofía de Niños, que participan activamente no sólo en la presentación de trabajos sino también en la concepción y preparación de la estructura y modalidades de los eventos.[7]

En Colombia también llegó la propuesta de Lipman cuando Diego Antonio Pineda R., profesor de la Facultad de Filosofía, quien en agosto de 1981 asistió a un taller con Matthew Lipman y Ann Sharp en Medham (New Jersey), y después de esto se dedicó entre siete u ocho años a trabajar sobre la propuesta de Filosofía para Niños (FpN) en Colombia y en ese tiempo aprovechó para mejorar su inglés y comenzar a traducir algunos materiales de Lipman, escribió algunos artículos para difundir FpN con algunos profesores de Bogotá y otras partes de Colombia.

En el año de 1999 comenzaron a verse algunos resultados y a tomar forma con la primera publicación de algunas novelas de Lipman y la implementación de la puesta en práctica, de

[6] Walter Omar Kohan, *Breve Historia de las Prácticas Filosóficas en la Enseñanza Básica (niveles infantil y fundamental) en América del Sur*, Universidad del Estado de Río de Janeiro, Río de Janeiro, Brasil, 2007.

[7] *Ibid.*

manera más sistemática, de la propuesta en algunos colegios de Bogotá.

Al trabajo realizado por Pineda se ha ido desarrollando y unido con otros colegas, en su mayoría filósofos que dan clase en educación básica y media. En Colombia no se cuenta con el apoyo de ninguna institución, en el caso de Pineda su Universidad, para asistir a cursos y congresos.

Las personas que trabajaban FpN tampoco tienen una organización formal como institución, aunque hacen reuniones de manera permanente y manejan como red "Lisis", sin embargo, para el año 2007 se encontraba en receso. A pesar de todo, Filosofía para Niños comienza a tener un reconocimiento en Colombia, ya se aplica en algunas escuelas y cuentan con las novelas de Lipman traducidas por Pineda.

Hacia mediados de 1998, el profesor John Larry Rojas quiso introducir en el desarrollo de esta asignatura algunos artículos y textos fundamentales del programa FpN que en ese momento empezaba a ser conocido en Colombia. Dicho profesor había sabido Filosofía para Niños (FpN) a través de la participación en un curso de formación ofrecido por el profesor Diego Pineda en la universidad Javeriana. En un primer momento, como es normal en estos casos, la reacción de los estudiantes de filosofía respecto a esta propuesta de formación fue la de una acogida comprensiva, aunque no suficiente. Para cierto sector sonaba infantil hablar de filosofía para niños y más aún citar en una clase de filosofía cuentos y literatura infantil como "El oso que no lo era", "El descubrimiento de Harry" o "La señora más mala del mundo".[8]

[8] Víctor Rojas, "Filosofía para Niños en UNIMINUTO", en Carlos Gómez y Víctor Rojas, *Filosofía para Niños: ideas fundamentales y perspectivas sociales*, Bogotá, ed. UNIMINUTO, 2007, p. 171.

En la Corporación Universitaria Uniminuto buscaban formar profesionales con visión social y gestores de programas encaminados a la transformación de la sociedad, por lo que apoyó el interés de la Carrera de Licenciatura en Filosofía, integrada en ese momento a la Facultad de Educación. Es aquí donde en un primer intento se busca incorporar Filosofía para Niños dentro de las prácticas socio-educativas y, a través de un programa de formación de ética y valores con alumnos pertenecientes a cuarto y quinto grado, de aquí surge la idea en los alumnos de la licenciatura en filosofía de incorporar FpN dentro de su formación profesional, sin embargo, no prosperó. En dicho espacio se han realizado diversas acciones para la permanencia y difusión de FpN, destacando las aportaciones de John Larry Rojas, Victoria Salazar y Víctor Andrés Rojas

Hasta hoy en día El Minuto de Dios continúa trabajando Filosofía para Niños:

> Concebirlo como un proyecto de educación filosófica que puede responder a las necesidades de formación de ciudadanos éticamente responsables y socialmente comprometidos en contextos de marginación social. En efecto, consideramos que este proyecto permite establecer un dialogo entre filosofía, pedagogía y ciencias sociales que contribuya además de la formación de personas integrales, al descubrimiento del sentido y la misión de la filosofía en nuestra sociedad, marcada por la desigualdad, la pobreza, la violencia y la exclusión.[9]

Filosofía para niños en Uruguay

Ahora hablaremos un poco de Uruguay donde el trabajo de Filosofía para Niños llega en los años 90 por medio del gru-

[9] *Ibid.*

po que trabajaba la propuesta en Buenos Aires, Argentina. En 1994 se funda el Centro Uruguayo para Filosofar con Niños. Actualmente se encuentra la Red Uruguaya para Filosofar con Niños, dirigida por Laura Beatriz Curbelo Varela. Dicha red busca mantener vínculos con asociaciones de filosofía para niños de diferentes partes del mundo, integrando el ICPIC (Consejo Internacional para la indagación filosófica con niños), que contribuyan al desarrollo de los fines y actividades de la asociación, incluyendo investigación, docencia, publicaciones, encuentros y difusión, entre otros.

Algunas escuelas han adoptado la propuesta de Filosofía para Niños, entre las que se consideran más significativas está la escuela pública Shangrilá, bajo la batuta de la maestra Marta Córdoba, y en algunos colegios privados se ha aplicado en chicos de 3 a 15 años. Las Escuelas Normales de formación magisterial también han incluido en la asignatura de filosofía de la educación un componente de Filosofía para Niños. El efecto más importante de Filosofía para Niños oscila en la comunidad de indagación y metodologías que envuelven la enseñanza de la filosofía en nivel medio.

En Uruguay, Filosofía para Niños ha tenido un fuerte impacto en el bachillerato, ya que se dan tres horas semanales de Filosofía y un taller llamado "crítica de Saberes".

Filosofía para niños en Venezuela

En el año de 1996 el Guijonés José Manuel Gutiérrez lleva a Venezuela Filosofía para Niños, logró introducir los esquemas de la propuesta de Lipman en varias universidades de aquel país, siendo la primera la Universidad de Trujillo, posteriormente la Central de Caracas, la de Zulia en Maracaibo y la de Oriente en Cumaná

Es de rescatar que se formó el grupo de Filosofía para Niños de Caracas UCAB-UCV (Universidad Central de Venezuela), el cual:

> ha participado de diversas actividades de investigación, extensión y docencia desde el año 2000, en particular relación con profesores españoles, en las regiones de Caracas y Maracaibo. El trabajo tiene cierta especificidad en el área de lógica, lo que no compromete las otras áreas de la filosofía. Se han realizado experiencias en escuelas pre-escolares y elementales y numerosas publicaciones y elaboración de diversas tesis de licenciatura en la temática. En las escuelas de Guarenas, Catia y Burbujitas el trabajo ha sido predominante con niños y en la de Chirimena con Padres y Maestros.[10]

Filosofía para niños en México

Ahora continuaremos con México, lo dejamos en este lugar porque es uno de los países donde más trabajo hay en cuanto a la formación en Filosofía para Niños, así en el año de 1978 llega a México Albert Thompson a la Universidad Anáhuac, quien fue el primero en hablar de la propuesta en México, ahí el Dr. Eugenio Echeverría fue su alumno y por medio de él conoce Filosofía para Niños, más tarde viaja a Inglaterra y para 1981 se desplaza e instala en Nueva Jersey para estudiar la maestría en Filosofía para Niños con Matthew Lipman y Ann Sharp, el Dr. Echeverría fue parte de la segunda generación de dicha maestría.

A partir de su ingreso a la maestría, comienza una comunión laboral y de amistad entre él, Ann y Lipman, ya que a partir del

[10] Walter Omar Kohan, Professeur de philosophie à la Universidad del Estado de Río de Janeiro, Brazil, de résumer la situation de la philosophie pour enfants en Amérique du Sud.

año de 1982 Echeverría Robles viajaba tres veces al año a Nueva Jersey para trabajar con ellos, además era su traductor y apoyaba en la recepción de las personas en el aeropuerto. Incluso, cuando ambos trabajaban en México exigían que fuera él su traductor, y aunque él se encontraba cursando su Doctorado en Formación de Docentes en Michigan viajaba para acompañarlos.

En el año de 1989 el Dr. Echeverría funda el Centro de Filosofía para Niños en Guadalajara, lugar de donde se retira para radicar en San Cristóbal de las Casas, y queda al frente del proyecto la Dra. Mónica Velasco, quien también curso la maestría en Filosofía para Niños, titulándose en 1990.

Para el año de 1992 surge el Centro Latinoamericano de Filosofía para Niños en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, y se conforma el acta constitutiva en el año de 1993, el director del centro es el Dr. Eugenio Echeverría, dedicándose a la formación de docentes, y realizado adaptaciones y publicación de materiales.

La Dra. Tere de la Garza, quien también hizo su maestría en FpN con Lipman, egresando en 1986, impulsó durante los 90´s los estudios de posgrado en Filosofía para Niños en la Universidad Iberoamericana, uno de los egresados fue el Pos Doctorado Whalter Kohan. De la Garza Camino forma parte de la redacción de la revista de Filosofía para Niños y miembro fundador de la Federación Mexicana de Filosofía para Niños.

En 1993 se crea la Federación Mexicana de Filosofía para Niños, "teniendo como objetivo principal salvaguardar la calidad y la integridad con la que el programa de FpN es desarrollado en el país".[11]

[11] Eugenio Echeverría, Federación Mexicana de Filosofía para Niños, http://www.fpnmexico.org/, (2013).

Existe una carta fechada con 5 de febrero de 1996, donde Lipman y Sharp reconocen en México a la Federación Mexicana de Filosofía para Niños como la única institución que puede validar a los formadores de docentes en la materia.

La Federación Mexicana de Filosofía para Niños cuenta con 18 formadores afiliados a nivel nacional, aunque hay otros más que no se afilian pero cubrieron el proceso completo de formación.

En la actualidad, la Federación cuenta con 11 centros de formación, en ellos se tiene mínimo un formador de docentes en FpN reconocido por la Federación, nueve escuelas afiliadas, que para lograrlo deben de tener por lo menos un facilitador de FpN avalado por la Federación, e impartir FpN en la escuela; dos centros difusores, en ellos no se cuenta con un formador, sin embargo, ofrece diplomados, cursos, talleres, para esto se apoya de formadores avalados por la Federación.

Comenta el Dr. Echeverría, actual presidente de la Federación Mexicana de Filosofía para Niños, que no existen datos exactos de las escuelas, pero hay un aproximado del número de ellas, y el estado con mayor impacto es el Estado de México, con un aproximado de 900 escuelas trabajando con el programa y unas 70 más en el resto del país. El Doctor nos comenta que tampoco cuentan con un dato exacto de las personas formadas como facilitadores y una aproximación es de 5,000. Es difícil tener un registro exacto ya que varios solo toman el primer módulo del diplomado y otros toman los módulos en distintos centros cada uno.

La formación de docentes se basa en un diplomado que consta de tres módulos con un aproximado de 150 a 160 horas. El primer módulo es el curso introductorio donde se dota de herramientas para poner en práctica con los chicos que van a trabajar, se aborda el sustento teórico de FpN y el conductor dirige algunas comunidades de diálogo. En el segundo módulo los estudiantes planean y conducen la comunidad de diálogo, y en el tercer mó-

dulo profundizan en los matices de la teoría haciendo énfasis en los aspectos teóricos más relacionados con el desarrollo de pensamiento valorativo (cuidadoso o cuidante) y con el trabajo personal y social. Todo mediante la comunidad de diálogo.

En México, además del diplomado, se realizan diversos cursos complementarios en la formación de los facilitadores, con la finalidad de que adquieran diversas herramientas que apoyen el trabajo que realizan en las aulas. De los cursos complementarios más solicitados están el de lógica y ética, debido a que varios de los facilitadores no cuentan con una preparación filosófica, esto sin duda les da mayores elementos en el desarrollo de las comunidades de investigación. Para ser formadores es necesario tener como minímo el diplomado en filosofía, actualmente lo ofrece el Centro de Investigación en América Latina y el Caribe.

Conclusiones

Es difícil dar una conclusión de una investigación que se encuentra en proceso, sin embargo, podemos apuntar que el trabajo de enseñanza de la Filosofía en América Latina está tomando fuerza en varios países desde preescolar hasta bachillerato, en algunos otros la cuestión política, la falta de interés por parte de las instituciones, no han permitido que la propuesta de Lipman ingrese en las escuelas. El país con mayor organización y cuidado de la formación de facilitadores y formadores del programa es México.

Es necesario promover la filosofía desde la educación inicial dentro de cualquier sistema educativo, ya que con ello podemos generar el desarrollo de sociedades con un pensamiento crítico, creativo y valoral. Podemos apostar a sociedades con razonamientos más lógicos, capaz de ser sensible al contexto, con razones para realizar juicios, con la capacidad de imaginar

consecuencias en su forma de actuar para con ellos y con el mundo que los rodea, con la capacidad de vivir en equidad, en democracia social, solidaria y deliberativa.

Filosofía para Niños es una opción para acercar a las nuevas generaciones a lo antes mencionado, mediante comunidades de investigación y por medio de una estructura bien cuidada que permita a los docentes acercar a niños y docentes a la filosofía.

No queda más que preguntar sobre el futuro de la FpN en América Latina y su posible relación con la filosofía latinoamericana. Además, hay que pensar en la relación de los aspectos metodológicos con los que está basada la propuesta de FpN y su relación con la realidad social infantil en nuestra América.

Bibliografía

Echeverría, Eugenio, "Breve Historia de Filosofía para Niños", en *Filosofía para Niños*, México, SM ediciones, 2004.

__________, "Creación de Novelas y Manuales", en *Filosofía para Niños*, México, SM ediciones, 2004.

Kohan Walter, Omar, *Breve Historia de las Prácticas Filosóficas en la Enseñanza Básica (niveles infantil y fundamental) en América del Sur*, Universidad del Estado de Río de Janeiro, Río de Janeiro Brasil, 2007.

__________, Professeur de philosophie à la Universidad del Estado de Río de Janeiro, Brazil, de résumer la situation de la philosophie pour enfants en Amérique du Sud.

Maryknoll Systers, Anna María Harman, http://www.maryknollsisters.org, (noviembre 2012).

Rojas, Víctor, "Filosofía para Niños en UNIMINUTO", en Carlos Gómez y Víctor Rojas, *Filosofía para Niños: ideas fundamentales y perspectivas sociales*, Bogotá, ed. UNIMINUTO, 2007.

Zavala, Carmen, *Prácticas Filosóficas*, en: http://www.buhorojo, (Julio 2012).

PERSONAJES Y CRUCES DISCIPLINARIOS EN LA HISTORIA DE LAS IDEAS

EN TORNO A LA ANTROPOLOGÍA PLATÓNICA DE ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO. DE LA RECURRENCIA A LA IDENTIDAD DEL LATINOAMERICANO Y EL MEXICANO

Alfonso Vela Ramos[1]

El trabajo que presentamos aquí es el resultado parcial de una investigación dedicada a explorar el pensamiento filosófico de Antonio Gómez Robledo. Sin embargo, por razones de concreción y simplicidad debimos de ajustarnos a una extensión breve, procurando no por ello se viera afectado el rigor y la seriedad que un trabajo académico y colectivo exige.

Exponer un aspecto de la obra del filósofo jalisciense Antonio Gómez Robledo, tiene un riesgo evidente, que es el de separar algo que se entiende sólo cuando está unido al todo orgánico del que forma parte. Por tal motivo procuré conducirme con precaución y ubicar las ideas significativas que respetaran la necesidad de congruencia con el resto de la obra de nuestro pensador.

Para concluir esta presentación debo advertir que el trabajo se encuentra dividido en tres partes básicas, pero íntimamente relacionadas. Aunque justo es decir también que, cada una de estas goza de cierta autonomía, lo que facilita su lectura por separado y comprender el sentido de lo que en cada una de ellas se sostiene.

La primera trata el tema del origen sobre el preguntarse por la identidad y su relación con la antropología filosófica. La segunda aborda la propuesta de un método para identificar las ideas no expresadas por un autor. Y en la tercera, la cuestión de la antropología platónica de Antonio Gómez Robledo y su relación con la circunstancia latinoamericana. El cómo, a través de esta se puede comprender al ser humano de nuestra región, y el cómo a través del conocimiento que se sustrae de ella es posible enfrentar nudos problemáticos que nos acosan.

El origen del preguntarse por la identidad

El problema que aquí planteo es el que se recoge de una percepción fundada en la pura experiencia, aunque se reduce sólo a esta, en tanto su solución trasciende los límites impuestos por ella. Es, una percepción básica y cotidiana, que asciende desde su morada tangible y transforma, en su ascenso, en un cuestionarse que reclama respuesta. Es decir, una percepción que encuentra tierra fértil en la mente dubitativa, y la preña haciendo nacer en ella un cuestionarse que busca poner en claro cuál es el sentido de esa primitiva percepción. Y ya, desde su altura de conciencia, apela a la dimensión teórica como base explicativa de la inquietud nacida tibiamente, frágil y desolada. Tal y como lo menciona Hegel en su *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, de un evento cotidiano se desprenden los vuelos teóricos del filosofar hacia el ser de aquello que le da orden y medida, respuesta e idea al mundo en general y al hombre como unidad.

> La filosofía puede ser definida, en general, como la consideración reflexiva de los objetos. Pero si es verdad, como lo es ciertamente, que el hombre se distingue de los animales por el pensamiento, lo humano es, por sólo este hecho, lo que se realiza por medio del pensamiento. Ahora bien: siendo la filosofía un modo peculiar del pensamiento, un modo

por el cual el pensamiento se eleva al conocer, y al conocer por medio de conceptos…[2]

El aspecto teórico conceptual es a través del cual el ser humano se organiza y le da sentido a su experiencia. Es llanamente lo que se ubica como la formalidad del hecho. Pues es por vía de esa formalidad, que se puede encontrar una respuesta con carácter general, a las preguntas surgidas en el horizonte de las experiencias; y la teoría en ese sentido se afirma como la que atraviesa fronteras temporales y recoge lo que ya no puede uno vivir o sentir. La que intenta captar con su espectro la forma, todo lo otro que se oscurece y olvida por el intimidante pasar de los años.

Pues bien, el problema lo determina el instante en que como sujetos del mundo, de una región o lugar específico, con características definibles o susceptibles, nos preguntamos por nuestra condición de seres humanos determinados por tal región o lugar específico. De esta manera, el sujeto y los que con él se preguntan saben que existe algo que los define como hombres con características específicas, por pertenecer a un lugar sufi-

[2] De esta manera insinúa Hegel la actitud que al filosofar ejerce el ser humano. Su inquietud nace de lo básico pero eso le lleva a plantearse las cosas más seriamente, para así indagar en las posibles respuestas de ese preguntarse inicial. "No goza la filosofía, como gozan otras ciencias, de la ventaja de poder presuponer sus objetos como inmediatamente dados por la representación, y como ya admitido, en el punto de partida y en su curso sucesivo, el método de su investigación […] Por lo que la filosofía puede, y aún debe suponer un cierto conocimiento de sus objetos, como también cierto interés por ellos, y esto resulta, ya que no de otra cosa, de que la conciencia, antes de formarse conceptos, se forma representaciones de los objetos y el espíritu pensador sólo a través de las representaciones, y trabajando sobre ellas, puede alzarse hasta el conocimiento pensado y el concepto […] La filosofía puede ser definida, en general, como la consideración reflexiva de los objetos. Pero si es verdad, como lo es ciertamente, que el hombre se distingue de los animales por el pensamiento, lo humano es, por sólo este hecho, lo que se realiza por medio del pensamiento. Ahora bien: siendo la filosofía un modo peculiar del pensamiento, un modo por el cual el pensamiento se eleva al conocer, y al conocer por medio de conceptos…", G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, México, Casa Juan Pablos, 2002, p. 11.

cientemente ubicable. Esto implica, entonces, que son de una región, comunidad, ciudad, país o continente determinado. Y eso hace posible afirmar que en ellos existen características que permiten establecer el por qué se les nombra según el lugar de donde sean, por ejemplo: mexicanos, guatemaltecos, peruanos, salvadoreños, panameños, etc.

Sin embargo, se reconoce que el preguntarse por lo que nos delimita como sujetos de alguna región (y que a su vez es parte de lo que generalmente se llama identidad) por lo regular pasa inadvertido hasta que con cierto espíritu de duda, o por necesidad o mera curiosidad tenemos que especificar qué es lo sustancial del nombre que se utiliza para situarnos regionalmente. En otras palabras, ¿qué elementos o características integran el ser de eso según me nombran? Como vemos, el preguntarse sobre esto surge por lo regular de una mera situación práctica, del andar en lo cotidiano. Pero, cuando la duda se formaliza y repiquetea insistentemente en la intimidad de la conciencia, es entonces que se recurre a la teoría, como proceso abstractivo que incluya dentro de su visión una explicación que satisfaga ese preguntarse, no solo personal sino general.

Así pues y según las condiciones en que se vive, aunado a una serie de elementos y circunstancias, darán origen a aquello que se nombra como identidad, la cual, atiende y le da sentido de manera primordial a la realidad concreta del sujeto que ya se aventuró a cuestionarse a sí mismo sobre lo que define de manera más general su origen cultural. Empero, sería no poco arbitrario el ignorar o no reconocer que, cuando se reflexiona sobre la identidad uno de los aspectos que con mayor fuerza se presenta dentro del panorama de la intención es el de auto-conocernos. En efecto, el ahondar en lo que se llama identidad, es profundizar, partir hacia lo recóndito de la intimidad, pues aunque ésta parece situarse como objeto en lo evidente, en lo más accesible del ser humano, en eso que a distancia se ve y se

juzga de alguien, no se debe de ignorar que tal vez sea sólo ingenuidad la que hace pensar que radica ahí, en lo que se ve. Más justo es pensarlo de otra manera, concebirla en otro espacio donde su ser se muestre con fuerza de realidad, no manifestándose tan solo y de inmediato en lo aparente. Ese espacio que se afirma como el idóneo para buscar los primitivos inflames de la identidad, tiene sus raíces en la región anímica del sentirse. Pues lo que uno se siente se encuentra entrelazado con el "yo", el "yo me siento", y el "me siento yo", es un vivenciar que excita lo interno del ser personal. Por lo que se puede decir que la identidad analizada en sentido filosófico encuentra su punto de partida en un sentirse en sí mismo algo determinado. Dicha condición resulta fundamental a la hora de examinar aquello que nos hace ser distintos a otros sujetos que también son en el mundo.

Ahora, para llevar de la mejor manera el proceso de la investigación, es necesario utilizar ciertos datos que sean como una serie de instrumentos, en tanto se ajusten a un método que nos permitan poner en claro lo que somos. El método elegido consiste en traer a nuestro contexto algunas categorías del pensamiento griego clásico. Esto con el fin de observar la vigencia de lo que históricamente se ha llamado filosofía perenne, es decir, mostrar la utilidad de aquello que en principio y por hipótesis se asume como útil por siempre. Pero además, si el punto clave está situado en el análisis de lo que nos define como sujetos de un lugar bien delimitado, habrá que contextualizar esas categorías universales que pertenecen a lo que poéticamente se acostumbra llamar filosofía eterna. Y para conseguirlo una alternativa es situar el análisis que de aquella filosofía han realizado hombres de nuestro medio, pensadores sensibilizados con la problemática y dinamismo de nuestra región latinoamericana.

El espacio elegido de aquella enorme producción lograda de los pensadores griegos se encuentra en un análisis antropoló-

gico y ontológico que se utilizó en la madurez del pensamiento heleno del siglo IV a.C. Tal propuesta es el proceso de investigación llevado a cabo por Platón, quien deseaba desentrañar los más arcaicos misterios que se habían perpetuado hasta sus días. Y él, haciendo uso de su sistema y natural lucidez logró dar razón de ellos, o al menos supuso lo que eran. En consecuencia se preguntó, ¿qué es el hombre, o con mayor generalidad, el ser humano?. De cualquier manera, a lo largo de su dilatada producción intelectual, profundizó nutridamente en lo que de manera razonable y con certeza se podía decir sobre el hombre en tanto hombre.

No está de más recordar que Platón trató de imprimirle un espíritu de universalidad a su filosofía. Tal situación, más allá de lo universal que pueda ser la filosofía platónica, hace posible el que se le utilice como medio explicativo. Y esto es claro por el hecho de encontrarse entre aquellos trabajos que son capaces de lidiar casi con cualquier tema que al ser humano se le ocurra.

Más aún, si la intención es alcanzar a comprender al hombre de nuestra geografía, se debe de regionalizar la filosofía clásica y universal de Platón, como lo señalé antes. En definitiva, ¿puede una filosofía clásica, en su particularidad del análisis antropológico, responder a preguntas que sobre nuestra condición nos hacemos hoy? La intuición me dice que sí, y para mostrar la posible certeza de esa intuición se tiene que dar un paso más, y será el de utilizar las categoría platónicas desde nuestro aquí y nuestro ahora. El movimiento que aquí propongo, y se va constituyendo como parte del método, no podía encontrar un caso más feliz que el de la lectura que realizó Antonio Gómez Robledo sobre la filosofía platónica, sobre cómo pensó al hombre. Antonio Gómez Robledo como teórico de lo social y lo moral resulta un pensador más cercano a la circunstancia latinoamericana, por lo tanto, su pensamiento es más fértil para las ideas que iré exponiendo.

Al utilizar los conceptos del pensador jalisciense, como intérprete de aquel aspecto puntual de la filosofía de Platón, traigo a colación o postulo una hipótesis que será; el descubrir los aportes que el mismo Gómez Robledo habría introducido en la concepción platónica del hombre. Pero, resulta claro que ésta se encuentra constituida por un percibir que el propio Gómez Robledo va expresando en su interpretación de la antropología de Platón. Es decir, la realidad mexicana y latinoamericana, en tanto contexto de nuestro exegeta, se manifiesta en toda la obra interpretativa del filósofo de Jalisco. Este hecho da lugar a un análisis de los términos que estarían expresando la realidad latinoamericana dentro de la exégesis que Gómez Robledo venía realizando. Así entonces, la aportación que el filósofo mexicano dejó en su análisis es de alguna manera parte de la definición conceptual del ser que nos constituye: primero; por ser su tema el del conocimiento del hombre, y dos; por pensar sobre el ser humano desde un lenguaje propio de América latina, lenguaje y situación que determinaban al mismo Gómez Robledo, aunque este parece por momentos pasar por alto su propia realidad. Pues como se sabe, todo filósofo es de alguna manera hijo de su tiempo y situación, como lo expresa Leopoldo Zea en su *Introducción a la Filosofía*.

> En estos apuntes de filosofía me he preocupado por hacer todo lo contrario: por ligar, situar, a estos filosofemas con los hombres que los originaron. Pero no sólo con la persona concreta de los grandes filósofos, sino también con ese mundo del cual fueron la más alta expresión.[3]

Resulta necesario develar aquellas notas ocultas que llegan a serlo incluso para el mismo autor, palabras e ideas que expresan el espíritu de su realidad y contexto. De lo anterior, resulta un

[3] Leopoldo Zea, *Introducción a la Filosofía*, México, Imprenta Universitaria, 1953, pp. 6-7.

hecho curioso, pues a pesar de que el objetivo de Gómez Robledo está ubicado en los albores de un tema universal, su propio ejercicio filosófico hará una simbiosis con aquella universalidad de que trata, dando como resultado la universalización de lo propio, esto es, las ideas distintivas del autor danzarán en un rito mágico con las ideas universales originales de Platón.

Sin embargo, es necesario que antes de continuar, se reflexione sobre la idea que expuse al inicio, el preguntarse por la identidad a partir de ciertas experiencias cotidianas y la consecuente necesidad teórica de responder a ello. También debemos de reconocer que genera cierta desazón el vivir observando el sujeto que transitamos por el mundo a la pesca de ciertas prácticas o actitudes, que nos lleven a abrigar una aparente calma en tanto nos sentimos integrantes de un grupo o sector en particular. Esto es, cuando se consuma el deseo de pertenencia a un clan o lugar, ¡sólo el deseo se consuma!, no siempre se es consciente del por qué se quiere pertenecer, y es entonces cuando se llega a ser objeto de manipulaciones agresivas que buscan atraer a sus filas más individuos que asuman una ideología sin preguntar sobre lo justo o injusto de ella, pues el objetivo es alcanzar una relajación emocional, y no el tener un conocimiento detallado del ¿por qué y para qué? se pretende alcanzar la tan amada identidad. Empero, y atendiendo a circunstancias recién expuestas, no es común que preguntemos: ¿qué razones, más allá de la calma (si es que en verdad se logra), nos hacen desear la pertenencia a tal o cual grupo? Tales hechos sugieren que la búsqueda de una identidad resulta ser de lo más común y tal vez hasta necesaria, ¿cómo si el hecho de que la busquemos implicase que no contamos con ella? En consecuencia, buscar una identidad es querer estar "en", que ya implica un acto volitivo y ético, estético y ontológico. Entonces, el tema de la identidad debe de ser tratado desde un ámbito formal y filosófico, si es

que se aspira a dar una respuesta de orden general y razonablemente objetiva, aspecto que se analizará en esta reflexión.

En resumen: primero, partimos del hecho que resulta ser un acto normal, cultural y acaso hasta natural conformarnos en grupos. Los miembros de esos grupos tendrán ciertos rasgos o comportamientos e ideas y hasta creencias semejantes, y, en tanto comparten esa realidad, se infiere que en gran medida es ello lo que permite su asociación. Ahora, el concepto que logre definir dichas asociaciones voluntarias, por interés común y objetivos compartidos, viene a integrar parte de la denominada identidad. Por ejemplo, cuando llamamos mexicano a alguien, puede referirse a aquellos usos y prácticas comunes que hacen de alguien pertenecer al universo de los mexicanos. Dentro de los mexicanos existen subgrupos distintos entre sí, pero semejantes en algo, y esto es en que son mexicanos. Siguiendo entonces con este razonamiento, todo hombre nacido en América será americano siendo a la vez natural o sujeto del país en que nació. Pero ¿qué es lo que hace a esos sujetos ser americanos?, suponemos es algo que no sólo se limita a su lugar de nacimiento, es decir, el que sean nativos de una área específica. Debe de haber ciertas prácticas y características culturales que lo delimiten. Y parte fundamental en este trabajo es ahondar en esas características.

Además, el razonamiento nos lleva a esferas más generales, por ejemplo, un hombre nacido en el mundo, ya sea de uno o de otro de los continentes existentes, en tanto hombre, comparte algo, y esto es que es un ser humano. Empero, la antropología de Platón apuesta por la explicación de esto último, ¿qué es ser humano?, y en su intento partirá de las características específicas del hombre griego, superándolas incluso para definir la esencia de todo hombre existente. Un ejercicio semejante es el que realizará Gómez Robledo en su intento de comprender la antropología platónica. Reflexionará sobre lo que es el ser

humano, existiendo de manera implícita la condición de americano, latinoamericano, y mexicano, (hasta elevarse al mundo de lo universal) al interior de la interpretación del filósofo jalisciense. Pero ahora, se debe de preguntar nuevamente, ¿qué es ser mexicano y latinoamericano, a partir de la interpretación de la antropología platónica llevada a cabo por Gómez Robledo?.

Las imágenes de la expresión; reflexión sobre un método

El método que planteo aquí, será útil para sustraer el mayor contenido de la obra de un autor, así como su más justo provecho. Esto se verá aplicado a una parte de la producción filosófica de Antonio Gómez Robledo. Dicho esto, es justo advertir que los frutos más sustanciosos de este método se podrán apreciar en la composición de un trabajo bastante extenso, y no en esta parte, que podemos decir, es sólo el inicio o bien un preámbulo. La aplicación de tal método tendrá que ver su más consumado efecto en un horizonte de espectros más amplios, en donde con mayor paciencia se irán estudiando los contenidos. La idea que me llevó a suponer la existencia de un camino que me permitiera encontrar resultados importantes y fuera útil para arrojar luz en un material oscuro que no concede sumisamente sustraer parte de su riqueza conceptual, es la que detecté en la breve pero sustanciosa obra de Francis Macdonald Cornford, *La Filosofía no Escrita.* En este breve texto, el autor plantea la existencia de un elemento inconsciente en literatura y filosofía. Cornford propone ahí que existe un cúmulo de conceptos o información que es expresado por un autor, pero que no es pensado de manera consciente, que no ocupa un lugar dentro del universo de saberes de los que pude dar razón.

La interpretación Psicológica afirma que tras los dos simbolismos alternantes yace la universal experiencia interior de los seres humanos, experiencia que nunca envejece, sino que repiten todas las generaciones sin estar confinada a la Melanesia, a Atenas, o a la Inglaterra de hoy. Tal experiencia que, en gran variedad de grados y formas, acosa a toda vida nueva que viene al mundo y que afronta la tarea de adaptarse a lo que encuentra en él, es el último factor común que nosotros compartimos con Sófocles, y que Sófocles y nosotros compartimos con aquellos antepasados más remotos que transmitieron la expresión simbólica de los problemas universales de la vida y de sus soluciones. Es la perenne existencia de tales experiencias, el repetido asalto de los mismos problemas, la repetida necesidad de las mismas soluciones las que explican (como no hace ninguna otra cosa) esa misteriosa cualidad de atracción que, como dije, contiene el mito y que la anécdota o el argumento artificial no contienen. El mito ejerce su atracción directa y universalmente, porque, como su correspondiente ritual religioso, simboliza lo que sucede y lo que debe suceder y lo que debe no suceder en el desarrollo interior de cualquier vida humana. Esta es la razón por la que, en última instancia, una obra como el *Edipo* no nos resulta un inanimado y arcaico monumento de una edad pretérita, sino algo vivo que hace vibrar todos los nervios de nuestro ser moral. Tal es la base de la seguridad que tenemos de que no solamente entendemos a Sófocles, sino de que sentimos con él.[4]

[4] F. M. Cornford, *La filosofía no escrita*, Barcelona, Ariel, 1974, p. 36.

Esa expresión perenne, por decirlo de otra manera, es la que subyace en la mente del sujeto, y llega a hacerse manifiesta de maneras impredecibles, pues su patria radica en las capas del inconsciente.[5]

Exposición sucinta del método del supuesto

Veamos ahora la aplicación del método indicado para sustraer los contenidos de la segunda imagen de la expresión que en líneas arriba se mencionó. Y partimos de que el primer aspecto a investigar es el que dé respuesta a la cuestión siguiente; ¿cómo extraer el contenido real de lo no indicado voluntariamente, pero sí supuesto en el horizonte de conocimientos del autor?

Será entonces, en la respuesta a esa pregunta que se encuentre el núcleo de contenidos que el escritor tiene dentro de su espectro consciente, y perfectamente ubicable. Esto es lógico y susceptible de ser supuesto, como lo dice Zea.

> Las preguntas y las soluciones que se pudieron hacer y dar un Platón, un San Agustín o un Descartes, fueron siempre preguntas y soluciones en las que se hicieron patentes actitudes propias del hombre en general, dentro de una situación cultural determinada. En cada uno de los grandes pensadores que han hecho la filosofía se fue expresando el hombre y sus problemas: Problemas siempre concretos en los que, corno decía antes el hombre se jugaba la existencia, "el ser". De la solución de los mismos dependían sus ineludibles relaciones con "los otros", consigo mismo, y con el mundo trascendente en el que fuera posible la supervivencia.[6]

Lo dicho por Zea en las ideas previas, por un lado nos confirma el peso ontológico de la circunstancia vivencial dentro de la composición de una obra cualquiera; y, además, nos llevan a conjeturar parte de la siguiente consecuencia. Uno, en las dis-

[6] Leopoldo Zea, *Introducción a la Filosofía*, México, Imprenta Universitaria, 1953, p. 7.

tintas obras de los autores siempre existe algo que se dice y se quería decir porque encajaba perfectamente en el horizonte de su conocimiento. Dos: algo que no se quería decir, pero que se expresa y además se encuentra en aquel horizonte definible por el autor. Y tres; lo que Conford establece, aquello que no se quería decir, pero se indica e incluso no aparece en el horizonte de conocimientos perceptibles o conscientes del autor. Ahora, y desde luego, la segunda imagen es la que me he empeñado en resaltar aquí y reelaboraré de la siguiente manera.

Existe aquello sobre lo que no se dice qué es, dentro del texto, pero que sí está pensado por el autor. Sobre esas ideas nos preguntamos ¿cómo averiguar qué dicen? Decir lo que algo no es, implica no decir lo que es. O bien, y de la otra manera, no decir lo que es, es tanto como decir lo que algo no es. Así, en un texto o cuando se pretende averiguar lo que el autor no nos dice, pero sí supone, hay que pensar que está diciendo aquello que no es, en relación a lo que no dice que es. Para esto se debe de poner suprema atención en aquellas notas en donde aparezca lo que queremos saber de los supuestos de tal autor. La demostración amplia de este proceder metódico resulta de mayor extensión, y de una laboriosa explicación. Aquí sólo quiero señalarla para que en futuras investigaciones hacerla mucho más explícita a la vez que lúcida y útil.

Así pues, en el intento que se hace por sustraer los supuestos, no dichos, recurrimos a lo que en última instancia habíamos referido; el autor dice lo que algo no es y por negación lógica de esta proposición, estaríamos refiriendo lo que supone, es decir, lo que es. Negar aquello que dice que no es, es llegar a eso que supone que es, por no decir aquello que dice que es, y que tal vez resulte ser lo más acertado de nuestras reflexiones. Valga el siguiente ejemplo, algo burdo pero ilustrativo, para mostrar cómo opera este proceso metódico o bien este método.

Supongamos que se da el caso de un autor que escribe o ha escrito sobre el tema de los números naturales y sus distintas relaciones, pero no expresa que todos los números primos mayores que dos son impares. Entonces inferimos que no dice lo que los números primos mayores que dos son (esto es impares). Esto equivale a decir lo que los números primos mayores que dos no son (es decir pares). Por lo tanto, y por negación de lo último establecemos lo que el autor supone, infiriendo o interpretando que los números primos mayores que dos son impares. Uno, no dice que los números primos mayores que dos son impares, esto equivale a decir: los números primos mayores que dos no son impares (dice lo que no son) y por negación de lo último quedaría así, no es cierto que los números primos mayores que dos no son impares, en consecuencia, el autor supone que los números primos mayores que dos son impares. Tal recurrencia al método para sustraer el supuesto no expresado de manera voluntaria, se asume como "lo no dicho, pero sí supuesto". Esto en el entendido de que se convenga que lo dicho es sólo aquello que se expresa de manera voluntaria. Pero, si se logra sustraer lo supuesto, entonces eso implica que lo tal supuesto se encontraba expresado de alguna manera. Desde luego este recurso metódico (o método para ser más preciso) debe de ser probado arduamente para verificar su grado de eficacia, que confío lo tiene en buena medida.

Pero ahora, pensando en el caso concreto de nuestro autor, Antonio Gómez Robledo, y la intención de sustraer de su idea del ser humano (apoyada en las categorías antropológicas de Platón), una noción del concepto que tenía sobre lo que es el hombre latinoamericano y mexicano por extensión, se debe de partir del hecho que no dice explícitamente lo que el latinoamericano es, al menos en la parte en donde escribe sobre la naturaleza del alma. Esta idea, al ser replanteada bajo la fórmula del método que propongo, queda configurada como: dice lo que

el latinoamericano no es. Y sí dice lo que no es, por negación de esto, da por resultado que expresa lo que supone que es. Desde luego esto último debe de ser contrastado con las notas que escribió en donde parece inclinarse por alguna definición concreta. Este aspecto debe quedar bien entendido, ya que partimos de la base de lo que el autor establece intencionalmente, ello confiere los límites y el sentido de todo supuesto sustraído por la vía que he propuesto. Así, los contenidos que se vayan sumando como hipótesis no mencionadas deben de ser congruentes con el conjunto de las que sí fueron construidas con el fin de ser compartidas públicamente. Pues tampoco se trata de decir cosas que el autor jamás dijo, sino que los límites están puestos a partir de sus ideas clave como expresión directa de sus concepciones teóricas. Este recurso, como podemos inferir, aporta una comprensión mayor, y en el caso de Gómez Robledo se podrá verificar, de lo que puede ser su antropología del latinoamericano, aspecto que indudablemente nos conduce a los albores del tema de la identidad. En conclusión, el objetivo del método que propongo tiene por objeto hacer hablar al texto sobre aquello que no dice abiertamente, pero sin traicionar el espíritu y la intención que el autor puso en él.

Esbozo de la antropología platónica a la luz de Latinoamérica

Para hablar con razón sobre una antropología de corte platónico elaborado por Antonio Gómez Robledo, se deben de tener a la vista por lo menos dos aspectos a reflexionar. Primero: la interpretación que sobre la idea del hombre tenía Platón. Este punto debe darnos por resultado la concepción que del hombre se formó el intérprete o exegeta. Y se confirma si se parte del supuesto de que Antonio Gómez Robledo, al interpretar

la idea del hombre en Platón, se encontraba construyendo su propia antropología. Eso quiere decir que su exégesis le aportó elementos conceptuales que le permitieron erigir su propia noción. Segundo: a través del análisis que emprendemos se tiene a la vista mostrar la recepción que de Platón se tuvo en América, y concretamente en México.

> En la circunstancia mexicana, concretamente, no es ya ninguna novedad el que nosotros mismos tratemos, con originaria responsabilidad, de repensar las obras de los grandes pensadores. Con Grecia, más en concreto, lo hicieron así, hace más de medio siglo, todos los miembros de la generación del Ateneo, y uno de ellos, Alfonso Reyes, perseveró en esta empresa casi por medio siglo, mientras tuvo vida. Y su "afición de Grecia", del mundo clásico en general, redundó de hecho —¿quién podrá negarlo?— en incremento de la cultura mexicana, así hayan podido encogerse de hombros, ante su obra, ciertos *scholars* con los cuales nada nos va ni nos viene. Con respecto a otros pensadores o a otras corrientes filosóficas se dividieron luego los ateneístas, como tenía que ser en una comunidad de espíritus libres, pero en el culto de Grecia estuvieron unánimes siempre. En una de sus grandes humoradas, Vasconcelos llegó a escribir aquel infortunado artículo de "La Antorcha": "Reneguemos del latinismo", pero nunca del helenismo. Tan lejos estaba de ello, que lo que buscaba era precisamente suprimir la mediación de Roma para establecer la más directa e inmediata comunión con Grecia. Ahora bien, y como lo dijeron explícitamente tantos de entre ellos —Reyes sobre todo—, era justo la circunstancia mexicana, y no una inclinación cultural como cualquier otra, lo que les empujaba apremiantemente a buscar en Grecia lo que necesitaban transvasar luego en sangre propia, en nuestros hábitos más íntimos y en nuestra propia mentalidad. El culto de la Razón, el equilibrio espiritual, la *sophrosyne* sobre la *hybris,* ¡tantas cosas más!, debían convertirse también, como en otras partes, en patrimonio espiritual mexicano.[7]

Más explícito no pudo haber sido nuestro autor al referirse a la circunstancia mexicana, y a la necesidad de recurrir a la Grecia

[7] Antonio Gómez Robledo, "Mexicanización de Platón", en *La gaceta del Fondo de Cultura Económica*, México, 1972, p. 8.

clásica como patrimonio cultural, a la vez que eje e inspiración de futuras reflexiones que sean útiles y propicias para nuestra condición. Pues en las ideas heredadas por la sabiduría arcaica de los griegos se puede encontrar orientación para el tema de la educación y de la vida pública y privada. Ellas aportan un remedio inequívoco a problemas sociales de nuestro entorno, encontrándose muy lejos de ser sólo un paliativo o calmante parcial y distractor. Sin embargo, y considerando el hecho de que Gómez Robledo no tituló específicamente ninguno de sus escritos con el nombre de una antropología platónica, no nos es dable bajo ninguna circunstancia, afirmar o pretender insinuar que la visión antropológica no marca de manera relevante su reflexión. Esta aseveración se corrobora en la selección de temas que hizo para componer su libro más importante, como lo mencionó en el comentario al texto de Gómez Robledo el filósofo español, Nemesio González Caminero.

> Se comprende ahora que solamente en sus años maduros y en el preciso momento en que —nombrado embajador de su país en Roma— llegaba a la cumbre de su carrera, se dispusiera nuestro intelectual a ejecutar la obra de su vida (*Platón Los seis grandes temas de su filosofía*). Fue, pues, en la Ciudad Eterna donde con la misma diligencia con que despachaba sus asuntos profesionales, se dedicó a estudiar los diálogos de Platón y las principales obras que sobre él se han escrito en los últimos cien años.[8]

Pero la selección de esos temas eternos del gran ateniense, los cataloga el pensador mexicano con un criterio en donde la cuestión del alma y sus distintas relaciones aparecen por lo menos en cuatro de los seis puntos analizados.

[8] Antonio Gómez Robledo, *Vita et Opera*, México, El Colegio Nacional, 1996, pp. 201-202.

> Mi criterio selectivo, en lo que concierne a Platón, está patente en los que para mí, naturalmente, son los seis grandes temas de su filosofía: la Virtud, las Ideas, el Alma, el Amor, la Educación y el Estado. Podré haber errado por carta de más o de menos, pero creo que nadie podrá negar que se trata de temas indiscutiblemente platónicos. Y si los he tratado bien o mal, a otros toca decirlo, pero la operación selectiva, en suma, me parece perfectamente legítima, como la que hizo Heimsoeth con "los seis grandes temas de la metafísica occidental".[9]

De la clasificación llevada a cabo por Gómez Robledo, el tema del alma ["Conócete a ti mismo". Y en seguida, y en cómo su opinión (la de Sócrates) el yo del hombre está en su alma][10] resulta ser de los más relevantes dentro del corpus filosófico de Platón "De acuerdo pues, con la línea socrática, Platón dio al alma el puesto de preferencia que según su Maestro debía dársele, y es, por tanto, el alma el tercer tema fundamental de su filosofía".[11] O como lo aceptó el mismo Platón en la Apología de Sócrates "Mi único negocio es andar por las calles para persuadiros, a jóvenes y a viejos, de no cuidar tanto de vuestro cuerpo ni de vuestra fortuna tan apasionadamente como de vuestra alma".[12] Estas evidencias me orientan a pensar que al sistematizar todas esas ideas y dejarlas plasmadas en su texto más significativo (inclusive más allá de la importancia objetiva que tiene su selección de temas), existía un interés particular y de suma relevancia por la idea del hombre. Este supuesto se confirma doblemente cuando él asegura, que según su opinión, los seis temas seleccionados son los de mayor relevancia. Esto implica que no solamente eran contenidos trascendentes para el genio griego, sino también para el sabio jalisciense "Me pareció asimismo que, consideradas todas las circunstancias, el enfoque

[9] Antonio G. Robledo, *Mexicanización de Platón…, op. cit.,* p. 8.

[10] A. G. Robledo, *Actualidad de la Antigua Filosofía Helénica,* en *Obras Completas de Antonio Gómez Robledo, Tomo XII*, México, El Colegio Nacional, 2002, p. 344.

[11] Robledo, *Vita et Opera*, *op. cit.,* p. 204.

[12] Platón, *Apología 30 a.,* Madrid, Gredos, 2000.

temático de Platón es el único posible, en la actualidad, para un filósofo o filosofante hispanoamericano".[13] Y seguirá diciendo:

> Hoy más que nunca tal vez, cuando tan fuerte es, como diría Georg Lukács, el asalto a la Razón. Posición reaccionaria, podrá decir alguno, pero no tiene por qué espantarnos el consabido marbete, porque si es vituperable la reacción en defensa de un orden decrépito o injusto, no así, en cambio, la que se vuelve no a un pasado circunstancial, sino a aquello que, según reza el título del célebre opúsculo scheleriano, hay "de eterno en el hombre".[14]

Se ve así de manera muy clara el tema del hombre (una antropología) latiendo enérgicamente en el horizonte conceptual de Gómez Robledo. El hombre pensado desde el marco categorial heredado por la Grecia clásica y muy particularmente por la abstracción filosófica emprendida por Platón. Los contenidos más detallados de esta interesante antropología, necesaria de ser analizada, los ubicaremos en otro lugar, pues en el presente artículo el espacio mengua en favor de otras voces, y muy justo es, que deben de ser escuchadas.

Bibliografía

Cornford, F. M., *La filosofía no escrita,* Barcelona, Ariel, 1974.

Gómez Robledo, Antonio, *Platón*, *Los seis grandes temas de su filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

__________, "Mexicanización de Platón", en *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, México, 1972.

[13] Antonio Gómez Robledo, *Platón, Los seis grandes temas de su filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 8.

[14] *Ibídem.*, p. 10.

__________, *Obras Completas de Antonio Gómez Robledo, Tomo II*, México, El Colegio Nacional, 2002.

__________, *Obras Completas de Antonio Gómez Robledo, Tomo XII*, México, El Colegio Nacional, 2002.

__________, *Vita et Opera, México,* El Colegio Nacional, 1996.

Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, México, Casa Juan Pablos, 2002.

Platón, *Apología de Sócrates*, Madrid, Gredos, 2000.

Zea, Leopoldo, *Introducción a la Filosofía*, México, Imprenta Universitaria, 1953.

EL METAFÍSICO DE LA INTUICIÓN DEL *YO*. UNA IDEA HUMANISTA DE ANTONIO CASO

María Esther Ofelia Posadas Ortiz[1]

Lo que hacemos al redactar estas líneas no es aconsejar a nadie. Comprobamos el mal del siglo lo declaramos en la medida de nuestra posibilidad y reivindicamos el ser de la persona humana frente a las condiciones de la vida contemporánea. Nuestra preocupación es óntica; en esto vamos por la senda de la filosofía contemporánea. Porque la persona humana no puede modelarse sino en su acción conjunta con los demás. La persona no está dada dentro de un fatalismo absoluto; y si la sociedad está impregnada de codicia, las personas en su desarrollo se impregnarán de codicia; no podrían ser ya lo que pudieron ser.[2].

Introducción

La propuesta a seguir en este trabajo consiste en mostrar si Caso (1883-1946) permite distinguir los elementos de su primer concepto de intuición, concepto del *yo*, como instrumento propio de conocimiento para el hombre metafísico. El autor, a través de la intuición metafísica, busca los principios básicos de su pensamiento sobre el ser y el valor de la existencia.

En el párrafo inicial, el autor no describe una idea de hombre, pero sí afirma su preocupación por el conocimiento del ser y expresa las razones que le motivan para interesarse por las cualidades de la persona y de su actitud relacional. Con esas palabras muestra que su pensamiento sobre la intuición es un instrumento de conocimiento necesario para tener una idea de hombre fincada en sus atributos propios.

A través de los escritos del autor subyace un concepto de hombre, el cual, será posible a través de un órgano de conocimiento integrador de los atributos del espíritu.[3] Pide la vuelta a la realidad; es decir, al hombre,[4] a la vida y al mundo.[5] La existencia total está cifrada en el hombre, desde tres sustratos indisolublemente ligados: vida, desinterés, caridad.[6] Mientras realiza su existencia, el hombre muestra su ser espiritual,[7] hace historia,[8] vincula los lazos de la sociedad civil y política,[9] crea cultura[10] y fundamenta la ciencia.[11] En el fondo de todo esto subyace una visión cósmica[12] del ser del hombre que, mientras le constituye en el centro del universo, le mueve a trascender su existencia para lograr una vida inmortal.

Las razones del autor surgen de su experiencia acumulada por los acontecimientos nacionales contemporáneos,[13] y esa

[12] *Ibid.*, v II, 1907, p. 142.

[13] Caso expresa: "El más urgente de nuestros problemas estriba en difundir y propagar por todos los medios posibles el verdadero patriotismo, esto es, la conciencia de la colectividad mexicana. Y añade: tengamos siempre una patria, y unámonos

experiencia será la fuente de inspiración en su pensamiento humanista, el cual, evoluciona en sus diferentes etapas, aun cuando no muestra contradicción alguna.

Es importante seguir las ideas de Caso mediante el método inductivo-deductivo, a través de la forma histórica-hermenéutica para distinguir hasta qué punto es significativa la idea humanista de hombre metafísico.

El metafísico de la intuición del yo

Caso, reafirmando vigorosamente su actitud frente al pensamiento reduccionista del siglo décimonoveno, diseña el modelo de intuitivo metafísico, el que se justifica en la actividad "*yo total*" y, mediante cualidades[14] meramente humanas, sondea los datos inmediatos de la realidad, para proponer al hombre como sentido del mundo.[15]

A lo largo de la historia del pensamiento, Caso permite distinguir las prendas del intuitivo y manifiesta el modo como las aplica a su idea sobre el hombre.

El autor permite estimar tres modelos de intuitivo metafísico con rasgos singulares vistos desde diferente perspectiva. Se distinguen porque uno aspira a perfeccionar su afán de sabiduría a través de las cosas tangibles; otro de las realidades invisibles, y el tercero aparece como el cognoscente analógico

en su corazón atribulado, en su alma constantemente digna de nuestro sacrificio y nuestro amor".

[14] Para referirse a los caracteres propios del hombre, Caso utiliza el término *cualidades*.

[15] Si tenemos presente las condiciones sociales y políticas de México, en el año de 1913, es razonable comprender los motivos por los que Caso propone la filosofía de la intuición, en su actitud de ateneísta renovador en función de la cultura naciente.

que se perfecciona al descubrir lo verdaderamente esencial del hombre en sus cualidades peculiares.

Aquí estudiamos al primer metafísico, un tipo de hombre capaz de conocer, mediante la intuición, la naturaleza de las cosas y los seres del universo. Es el hombre metafísico de la intuición sensible. Este modelo muestra atisbos de su ser intuitivo desde la temprana edad humanista del autor. En un primer momento esos antecedentes no son muy definidos; hay un segundo momento en el que tal ejemplar se apoya en la experiencia y eso le da mayor claridad aunque no completamente. El tercer momento es el mejor para anunciar al intuitivo extraordinario, el metafísico de lo universal concreto.

El artista y pensador

El primer momento corresponde al año de 1907. El metafísico nace bajo la idea del "artista y pensador" que, mediante su "*yo total*",[16] ve la realidad como "belleza absoluta y absoluta verdad", pero que tiene "cualidades contradictorias", pues mientras el pensador identifica el conjunto, el artista se dirige a la individualidad de las cosas.[17]

[16] Uno de los mejores momentos en que Caso justifica la noción del *yo* total aparece en el escrito rotulado "Metodología del intelectualismo. La dialéctica hegeliana". Se trata de una crítica de Caso al intelectualismo absoluto de Hegel. Éste, a pesar de su radicalismo sobre el conocimiento *a priori*, llega a valerse también de los datos inmediatos *a posteriori*. Ante el intelectualismo puro Caso afirma al hombre intuitivo, el que no prescinde de su razón sino que la integra al espíritu. Anota: *El espíritu humano no es razón solamente,* razón raciocinante*, sino también, más fundamentalmente aun, intuición y voluntad*. La sola razón es limitada, pero la *realidad inmediata*, no es *insondable para el espíritu humano*. Y aludiendo a la intuición, agrega: ¿Podrá, por ventura, pensarse en un nuevo procedimiento capaz de sondear lo que es insondable para la razón? *Cfr. Ibid.*, v. II, 1915, p. 50.

[17] Caso advierte: El (pensador) siente la evolución en su unidad superior: el monismo científico, la identidad esencial del conjunto; el (artista) siente y expresa la exu-

Caso busca salvar la contradicción y se apoya en Hegel para proponer su propia idea de "hombre-dios", aquél que, mediante su "*yo-total*" contempla en armonía la unidad y la variedad.

El *yo total* del "hombre-dios" tiene tres aspectos; "artista y pensador", "conciencia del universo entero"[18] y busca adaptar la "inteligencia" a la "existencia". Como "pensador especulativo", ha de "revelar el elemento universal"; como "artista", ha de ser intuitivo según "su imaginación creadora". Resultan tres notas: razona, siente[19] e intuye. Por tanto, Caso permite estimar que recurre a los atributos humanos para explicar las relaciones de "ambas naturalezas".

El "hombre dios"

El "hombre-dios" propone las relaciones entre lo que se conoce y lo que existe, de ser así, la idea es fundamental, porque contiene la raíz más profunda de la preocupación casiana; esto es, descubrir cómo es posible que el *yo total* de este modelo

berancia inagotable, la divina prolificación de entidades que llenan el mundo, la individualidad irreducible de las cosas. Establecer la síntesis de ambas tesis, como diría Hegel, es ser un dios. Distinguir la unidad en la variedad y la variedad en la unidad; contemplar, no separadas, sino armoniosamente unidas, como de verdad lo están fuera de la conciencia, ambas categorías supremas, es cumplir la adapción absoluta de la inteligencia a la existencia, convertirse en conciencia del universo entero. *Cfr. Ibid.*, v. II, 1907, p.142.

[18] Caso enuncia una visión cósmica del intuitivo metafísico en el "hombre-dios". Señala que "la adapción absoluta de la inteligencia a la existencia" lo convierte "en conciencia del universo entero". Aparece un atisbo del hombre que quiere situarse en el cosmos.

[19] Cabe notar que el sentir es una nota del concepto de intuición. El "artista" que "siente y expresa" ha de ser intuitivo. Aquí se anticipa la identidad intuición-expresión que el autor desarrolla en el año de 1918. La intuición del "pensador" no está expresa, pero al decir que "siente" tácitamente se manifiesta tal intuición. Ahora, si ambos configuran al "hombre-dios" cabe suponer que la intuición es propia de esta unidad.

de hombre realice su afán de "belleza absoluta y absoluta verdad". Algo difícil de sintetizar, que Caso seguirá trabajando, bajo otras categorías.

En referencia al segundo momento, es indicativo el año de 1909 para el intuitivo metafísico de la temprana edad casiana.[20] La metafísica ha de estar fundada en la experiencia. Según el joven Caso: "...la penetración de los elementos racionales de la conciencia en la Realidad Divina, ha sido el escollo funesto de todo el racionalismo teológico". "A esta posesión real se llega sólo por la *unio mystica*, absorción inmediata en las profundidades del espíritu".[21]

Ante "el racionalismo teológico"[22] Caso propone recurrir a la *unió mystica*; es decir, a la experiencia el *yo* profundo. Una ex-

[20] El autor trata de reivindicar la metafísica que junto a la religión había excluido la teoría comtiana de los tres estados. Para Comte, ambas no son sino momentos transitorios, que supera el desarrollo evolutivo intelectual de la humanidad. Por su parte, Caso piensa que la metafísica y la religión son tan perennes como el hombre, porque se apoyan en sus atributos humanos.

[21] *Cfr. Ibid.*, v. II, 1909, p. 11.

[22] Caso fustiga el racionalismo que cree poder penetrar en la esfera metafísica por el camino del pensamiento puramente conceptual, aquél que de meros conceptos deduce conocimientos. Tal es concebir una fe "eminentemente racional". Él piensa que la fe es singular y concreta, y no de conceptos. Así lo muestra en la polémica que el autor sostuvo con Alfonso Junco. Éste afirma que la fe es "eminentemente racional". Caso, evocando la enseñanza del padre Tomás Pegues, que se cuestiona acerca de lo que es la fe, argumenta: "¿Será por ventura racional siquiera, no ya 'eminentemente racional', *creer aunque no se comprenda*? Nosotros pensamos que lo eminentemente racional es, quizás, comprender aunque no sea crea". Y se cuestiona diciendo: "¿Cómo puede el entendimiento admitir de modo tan absoluto *verdades que no entiende*?. Basándose en la autoridad de Dios, que no puede engañarse ni engañarnos". Añade: "Lo 'eminentemente racional' será agregar, en esta vez: una 'verdad' que *no* se entiende y *no* se puede creer; es así que las 'verdades de la fe' *no* se pueden entender, luego las verdades de la fe *no* se pueden creer, por medio de la revelación ni por otro cualquier medio distinto de ella". Y Caso concluye, diciendo: "El catolicismo verdadero es, como hemos dichos siempre a don Alfonso Junco, el catolicismo de la fe singular. ¡El único catolicismo!". *Cfr. Ibid.*, v. I, 1936, pp. 436-437.

periencia del modo de intuir del contemplativo místico. Sugiere el autor una forma de intuición que atañe al metafísico. Éste podría interpretar sintéticamente los datos de la experiencia que correspondan "a las realidades del mundo", del "*yo*" y de "la Divinidad".[23] Entonces se estima una experiencia propiamente humana.

El hombre metafísico funda su saber en la experiencia

Dentro del mismo contexto, Caso reclama a Comte la necesidad de "una metafísica" basada en la experiencia de la realidad. "El mundo penetra al *yo* por la sensación y la percepción", y en él se forma lentamente. Es importante que el metafísico "ate y combine, en un todo orgánico, los parciales resultados de las ciencias", ya que mediante estos "intuye, crea la unidad de la ciencia"; que su "inteligencia", con los datos del "saber positivo" se extienda, "dominadora y sabia, sobre el anchuroso mundo intelectualizado, fructificando en síntesis llenas de vigor y de sublimidad".[24]

Experiencia de la realidad

Para el autor, los análisis de las ciencias ofrecen resultados parciales porque son puramente intelectuales; es necesario el complemento de la síntesis, tarea propia de la intuición metafísica. El intelectual, aunque asimila en su inteligencia las conclusio-

[23] *Cfr. Ibid.*, v. II, 1909, p. 11.
[24] *Cfr. Ibid.*, v. II, 1909, p. 20.

nes de las ciencias *a posteriori*, no prescinde de la experiencia en el contacto con la realidad inmediata.[25]

Además, Caso identifica el carácter fundamental del intuitivo metafísico en "la intuición de lo universal concreto". Señala:

> Penetrar profundamente en el propio pensamiento, es encontrar las nociones fundamentales en que se basa toda ciencia y todo ideal. Es hallar el infinito en el fondo del alma y descubrir lo universal en lo singular. Es determinar los axiomas esenciales y tratar de subordinarlos en un orden lógico, y sintético. Es, en una palabra, hacer filosofía, hacer metafísica.[26]

El ciclo íntegro de conocimiento

En el artículo rotulado "Definiciones", de 1915, Caso ordena los elementos propios del intuitivo metafísico. Hay un ciclo íntegro del conocimiento que el cognoscente ha de cumplir en sus fases. Caso señala:

> La intuición es la inspiradora de la filosofía. Intuir, he aquí la primera forma del saber. Pero la intuición sin el análisis, como el análisis sin la intuición, resultan impotentes para representar el esfuerzo mental completo. Intuir, razonar, intuir de nuevo; tal es el esquema, el ciclo íntegro del conocimiento; nada más se necesita, pero se necesita forzosamente cumplirlo en sus tres fases rigurosamente esenciales.[27]

[25] Caso cifra el conocimiento en la armonía de las funciones de la razón y de la intuición. Expresa: "La razón es elemento de abstracción, mecanismo de análisis, de ordenamiento y clasificaciones; pero no puede fundarse en sí misma ni constituir, por sí sola, el conocimiento. La intuición es síntesis siempre; agente de unidad, de realidad, de totalidad concreta". *Cfr. Ibid.*, v. II, 1915, p. 58.

[26] *Cfr. Ibid.*, v. II, 1909, pp. 20-21.

[27] *Cfr. Ibid.*, v. II, 1915, p. 58.

El "ciclo íntegro del conocimiento" aparece como un acto único del espíritu que expresa un procedimiento: "intuir, razonar, intuir de nuevo"; tres movimientos necesarios en un solo acto humano. Lo importante para el hombre metafísico es recuperar la intuición completa a partir de la experiencia y la razón para contemplar y aprehender el objeto con una visión interior. El espíritu, al analizar, sintetizar y expresar los movimientos del "ciclo" realiza la intuición completa, la que perfecciona al metafísico. En seguida el autor añade: "Ver, analizar, volver a ver lo analizado; partir del dato experimental y retornar a él con el contingente abstracto de las ciencias; éste es el ciclo del pensamiento humano, desde la trivial intuición del niño, hasta la intuición genial del filósofo, al través de la elaboración científica de la humanidad".[28]

El acto espiritual de *ver* es el que da sentido a la intuición verdadera. Y el autor muestra que es un acto meramente humano, porque alcanza a todos los hombres, desde el pequeño, hasta el sabio.

El metafísico ha de sintetizar en unas cuantas intuiciones las semejanzas que encuentra en las ciencias; y cuando ha logrado explicarlas mediante la reducción obtenida por sus postulados se encuentra con la verdad evidente por sí misma.[29]

[28] *Idem.*

[29] Después de exponer el "ciclo íntegro del conocimiento", el autor lo desarrolla cuando dice: "El metafísico reduce el mundo entero a un conjunto de símbolos en los que se implican y resumen todos los demás; sintetiza en unas cuantas intuiciones todas las uniformidades y las simetrías, todas las semejanza descubiertas, paso a paso, por el esfuerzo concurrente y complejo de las varias disciplinas científicas; y cuando ha logrado definir, explicar o demostrar todo lo definible o explicable, por virtud de unos cuantos postulados, continúa su pugna heroica, vuelve aún más sutil y penetrante su análisis, más vasta y menos rígida su síntesis; piensa de nuevo sus últimos datos, y su afán acrisolado de verdad única, de verdad completa y perfecta, le hace indagar un primer principio entre todos los principios, una causa primera

El autor retoma las características del intuitivo metafísico para ordenar conceptos. Así, nos permite percibir algunos datos humanos, convergentes con su idea de hombre. Sugiere que este modelo se perfecciona a través del "ciclo íntegro" del saber, porque para intuir, analizar y volver a intuir "el mundo real", necesita de "la individualidad, de la voluntad, de la libertad"; para captar "la infinita diversidad cósmica.[30] Parecería que "el *yo* profundo" del cognoscente revelara la integridad de sus fueros y, por ende se manifestara, cualitativa y cuantitativamente, profundo y total. Así se explica que en virtud de la coherencia del espíritu, el cognoscente es capaz de armonizar el análisis de los datos experimentales con la intuición pura de la "realidad integrada y concreta".

La verdad evidente por sí misma

En el contexto del hombre intuitivo histórico, que aparece en el artículo rotulado "El sentido de la historia", de 1915, el autor permite estimar la evidencia perteneciente a la intuición como dato propiamente humano. Tal evidencia sugiere ser la intuición fundamental que el metafísico alcanza a través de un itinerario de nuevas intuiciones. Se trata de un esfuerzo humano para que al definir o explicar sintetice "en unas cuantas intuiciones" los datos de los científicos y merced a "su afán acrisolado de verdad única, de verdad completa y perfecta", de los "últimos datos", indague "la intuición evidente por sí misma", "primer principio entre todos los principios".[31]

entre todas las causas, y entre las explicaciones pertinentes, la intuición evidente por sí misma".

[30] *Cfr. Ibid.*, v. II, 1915, p. 59.

[31] *Cfr. Ibid.*, v. II, 1915, p. 62.

Caso propone un primer principio del intuitivo metafísico, tan evidente como los primeros principios. Evoca a Bergson cuando éste advierte, según el escrito casiano de 1914, que jamás se revela completa la intuición. Ahora el autor está hablando de distintos tipos de intuición. No sólo la sensible, como también lo explica Bergson.[32] Los primeros principios ya no aluden a lo sensible simplemente, sino a través de lo sensible ven lo intelectual. Cabe suponer entonces que se trata de un anticipo a la intuición intelectual husserliana con la que Caso se estimulará más tarde.

Intuición del yo profundo

El tercer momento corresponde al intuitivo metafísico que Caso diseña en la conferencia de 1913 sobre "La filosofía de la intuición" y que publica en 1914. Caso permite apreciar algunas cualidades del hombre intuitivo en un ensayo que, al parecer, tiene el propósito de perfilar las notas de la cultura autóctona. Muestra así un avance en la marcha de reacción al pasado cultural.[33] Empieza el autor por estudiar al intuitivo místico.

[32] Caso, siguiendo a Bergson, reconoce distintos tipos de intuición. Al respecto, Bergson anota: *Sense abordar aquí l'estudi d'aquests distints punts, ens limitarem a mostrar com la intuïció de què parlem no és un acte únic sinó una sèrie indefinida d'actes, tots ells indubtablement del mateix gènere, però cadascun d'una espècie molt particular, i com aquesta diversitat d'actes correspon a tots els graus del ser.* Aquí está el sentido de abordar el estudio en sus diferentes aspectos, pero nos limitaremos a mostrar cómo la intuición de que partimos no es un acto único, sino una serie indefinida de actos, todos ellos indudablemente del mismo género, pero cada uno de una especie muy particular, como aquella diversidad de actos correspondientes a todos los grados del ser. (Traducción mía). En http://www.pensament.com/filoxarxa/filoxarxa/berg9acz.htm.

[33] Es de notar que aun cuando la temática es propiamente filosófica, la conferencia forma parte de un programa de los ateneístas, que tiene como propósito definir las categorías de lo mexicano. Según Roggiano, en este año se define verdaderamente la mexicanidad.

Las formas de intuición del místico

Caso descubre las formas propias de los místicos, aquellas que los justifican como intelectuales no puros. Piensa que "la inspiración, la revelación, la intuición, la evidencia, son los procedimientos propios del saber, por lo menos, del saber fundamental que enseña el verdadero sentido y el valor real de la existencia".[34]

Al mencionar estas formas del saber, el autor confirma su preocupación por perfeccionar el acto de conocimiento, no sólo por la razón, sino también por la intuición. Pero él no propone algún desarrollo sobre esas formas, a excepción de la intuición. Y en adelante no vuelve a ellas; pero, indirectamente las evoca en algunos puntos.[35]

Intuición: punto virtual y origen real

Caso toma del pensamiento de Bergson el concepto de la verdadera intuición. Se trata de un procedimiento a seguir a partir

[34] *Cfr. Ibid.*, v. II, 1914, p. 50.

[35] En el Preliminar de la primera edición del libro sobre la *Existencia como economía, como desinterés y como caridad* (1916) Caso expresa el objetivo al que se refiere esta obra y consiste en "ofrecer a su auditorio una síntesis del cristianismo", "un *culto a los héroes y lo heroico*" en "el desarrollo de las ideas y los sentimientos evangélicos a través del tiempo". Señala entonces "las grandes figuras representativas de la evolución cristiana" que él ha estudiado. Además, en 1914 ha publicado su artículo sobre "La filosofía de la intuición", en donde menciona "los *procedimientos* del saber de los místicos". Cabe colegir entonces que el autor plasmó en ambos escritos la inquietud que le preocupaba por perfeccionar el conocimiento humano por medio de la intuición, a partir de los místicos, en este momento. Por otra parte, el autor sugiere en distintos contextos el concepto que posee de cada uno de los *procedimientos* mencionados. En este escrito aparece el desarrollo del concepto de *intuición*. La idea de *evidencia* está implícita en el apartado sobre la verdad; la de *inspiración*, en el que se refiere al "ciclo de conocimiento". En cuanto a revelación: *Ibid, v. II, 1995.*

del resultado de las conclusiones de las ciencias. La intuición será verdadera si se manifiesta como el punto virtual que vincula los análisis y explica sus diferencias.[36]

Caso sugiere una intuición que se funda en la experiencia de la investigación científica y que puede mostrar un conocimiento verdadero a partir de sus conclusiones. Tal intuición tiene una función determinante en cuanto "punto virtual" y en cuanto "origen real". Condiciones para mostrar la verdad de la intuición, no sólo como inmediata sino como cognoscente. De ser así, no se reconoce la intuición solamente en su dimensión de inmediatez de la realidad, sino como intuición interna, intelectual, de los sentidos internos del espíritu.

Cualidades de la intuición interior

Es así como Caso acepta de Bergson la intuición como medio para explicar la realidad interior del *yo*, la autonomía de la conciencia y de la libertad humana y las relaciones entre cuerpo y espíritu.[37] Caso descubre un recurso filosófico para salir del intelectualismo puro. Para él, lo importante es la vuelta a la experiencia. A partir de ésta, el intuitivo se perfecciona mientras se comunica con las cosas y los seres existentes, a diferencia

---

[36] El autor transcribe*:* Según Bergson, "La intuición" "consiste en volver a tener contacto con una realidad concreta sobre la cual los análisis científicos han proporcionado notas abstractas; para ello es menester servirse de los mismos análisis". "La intuición jamás se comunicará completa" porque el lenguaje no tiene los signos propios para expresar las diferencias del "objeto especial", "pero es posible colocarnos en la actitud que es menester tomar para proporcionarnos a nosotros mismos la intuición. La reconoceremos por verdadera en que nos aparecerá como el punto virtual en donde todos los análisis se unirían si los prolongáramos por el pensamiento; y como el origen real de sus divergencias". *Cfr. Ibid.*, v. II, 1914, pp. 54-55.

[37] *Cfr. Ibid.*, v. II, 1914, pp. 54-55.

del científico que no alcanza "la realidad concreta plenamente asimilada por el espíritu".

Una dimensión del intuitivo metafísico aparece cuando el autor justifica a este tipo de hombre en el ámbito dinámico de la vida donde el espíritu asimila verdadera y plenamente la existencia.[38] Caso permite distinguir el saber del intuitivo y el conocimiento del científico. Aparecen dos formas de conocimiento con distintos medios. El conocimiento científico ha de ser demostrado mediante el análisis y la síntesis de las pruebas concretas de laboratorio. Pero es conocimiento incompleto, de la sola razón. Falta el saber intuitivo que pide los resultados pertenecientes a esas pruebas científicas para llevarlas nuevamente a la realidad, e integrarlas, mediante la intuición, en la verdad universal concreta.

Así, cumple el supremo ideal del espíritu que estriba en descubrir la existencia completa. Es el espíritu con mejor capacidad para sintetizar "los datos abstractos de las ciencias en la intuición directa, viva y orgánica, de la realidad".[39]

El autor encuentra en la intuición una ruta para que el metafísico se constituya desde la estructura fundamental del espíritu humano. Citando a Bergson,[40] Caso muestra la forma en que

[38] El autor apunta: Las intuiciones inmediatas son la base de todo conocimiento, las premisas de toda demostración. El método analítico y sintético de los lógicos no es capaz de producir la simultaneidad del conocimiento, la integración de las verdades científicas en la verdad universal concreta. Para lograr esto último, hay que volver a recurrir al único procedimiento que causa la simultaneidad en el conocimiento, a saber; la intuición *Cfr.* v. II, 1914, p. 52-53; III, 1943, p. 61.

[39] *Cfr.* v. II, 1914, p. 56; *Cfr.* II, 1909, p. 20.

[40] El autor transcribe: Nuestro conocimiento de las cosas no es, acaso, relativo a la estructura fundamental de nuestro espíritu, sino sólo a sus hábitos superficiales y adquiridos, a la forma contingente que procede de las funciones corporales y las necesidades inferiores. La relatividad del conocimiento puede no ser definitiva. Deshaciendo lo que las necesidades hicieron, se restablecería la intuición en su pureza primitiva y se volverá a tener contacto con la realidad. …. ¿Quién que no viva de su yo profundo, de la intimidad esencial de su conciencia y de su personalidad, podrá

el especulativo se convierte en el metafísico. El especulativo desorganiza la materia para satisfacer las necesidades orgánicas, pero sólo conoce a través de "la forma contingente" del espíritu. Se convierte en metafísico si al deshacer las necesidades intuye en su prístina pureza la realidad inmediata desde el fondo del espíritu, desde su "estructura fundamental".

Al parecer, el rompimiento anticipa el tránsito de la vida como economía a la propia del desinterés. Significa que la noción de intuición para la filosofía de la existencia ya se está gestando en la mente de Caso y afianza en Bergson uno de los puntales que la justifiquen. Con las cualidades del hombre metafísico del *yo total* y el *yo profundo* queda diseñado el intuitivo que sabe y organiza el conocimiento para integrarlo a la verdad completa, la verdad universal concreta.

La visión humanista

Es de considerar que el esfuerzo casiano desarrollado en su filosofía de la intuición aspira al perfeccionamiento del hombre como tal. En el párrafo inicial de este trabajo, el autor apunta a la reivindicación del ser de la persona humana; una preocupación óntica que alcanza a la persona y a la sociedad. Impregnado de la filosofía a él contemporánea, propone el concepto de *intuición*, que estimamos es configurado por el autor recurriendo a los caracteres propios del ser del hombre. Un bosquejo humanista del concepto de intuición es interpretado de la siguiente manera: El intuitivo metafísico es el hombre que se perfecciona mediante la actividad de su "*yo total*". Al efecto, se preocupa por alcanzar la realidad concreta, asimilada completamente por su

cumplirlo?, II, 1914, p. 57. "Matière et Memoire", Citado por Caso en v. II, 1994, pp. 56-57.

espíritu. Mediante el ejercicio de la totalidad de sus atributos individuales, de su voluntad y de su libertad, se afana por descubrir los datos inmediatos de la realidad y por captar la infinita diversidad del universo. Se funda en la experiencia para seguir el movimiento cíclico, necesario a la evidencia de la intuición; y recurre a la visión inmediata de los datos de la ciencia. Los analiza, los unifica y al sintetizar sus resultados: su espíritu, en totalidad, *intuye* la evidencia de la verdad.

Llegar a la intuición evidente por sí misma, según el autor, exige penetrar en el arcano del pensamiento propio para captar los datos fundamentales que justifican toda sabiduría, y para descubrir en lo más íntimo del ser, lo singular y lo infinito de lo universal. De ahí que el hombre metafísico aspire a perfeccionar su afán de sabiduría desde el fondo del espíritu, desde su "estructura fundamental". Un ordenamiento somero de las cualidades del hombre metafísico de la *intuición del yo total* se concentra en el siguiente esquema:

- La inspiración, la revelación, la intuición y la evidencia, son los procedimientos propios del saber fundamental que complementa el conocimiento puramente intelectual en la búsqueda de la verdad. (Funciones del *yo*).
- La intuición inmediata a partir de la experiencia como base de todo conocimiento.
- La intuición como centro integrador de las conclusiones científicas y como clave de origen de sus diferencias.
- La integración de las verdades científicas en la verdad universal concreta, constituye la simultaneidad del conocimiento (proceso de juicio y raciocinio).
- La intuición como medio para explicar la realidad interior del *yo,* la autonomía de la conciencia y de la libertad humana y las relaciones entre cuerpo y espíritu.

- Frente a la relatividad del conocimiento puramente intelectual, la intuición complementa el conocimiento de la verdad completa, porque surge de la estructura fundamental de nuestro espíritu
- El intuitivo metafísico se perfecciona a sí mismo a través de su propio *yo*.

Conclusión

Desde la primera etapa de su pensamiento, (1907-1915) Caso empieza a publicar sus ideas filosóficas. A este período corresponde el concepto de *intuición*, aquí estudiado. Se trata de un esfuerzo óntico de todos los atributos del espíritu humano para llegar a la evidencia de la verdad, a la *intuición cognoscente*, primer principio, sustrato fundamental del íntegro conocimiento. Al efecto, el metafísico ha de apoyarse sobre la plataforma de su experiencia.

Nuestro autor se preocupa por el objeto de la *intuición*. Y muestra que el *objeto* es precisamente, la persona humana. A ella convergen todos los desvelos y el empeño por su salvación. ¿Cuál es la experiencia a seguir, según su circunstancia?.

Caso se afana por la renovación del ciudadano y de la vida colectiva de la nación mexicana. A través del escrito intitulado "Jacobinismo y Positivismo", el autor pide la "fuerza para vencer las causas contrariantes del ideal, e ideales amplios y humanos, que no se vean negados al ponerse en contacto con la vida".[41] En el escrito sobre "La historia de las ideas y los moralistas franceses" encuentra representantes históricos que

[41] *Cfr. Ibid*, v. II, 1915, p. 198.

mediante la búsqueda del sentido de la moral, han alcanzado la renovación del hombre y de la vida política de la nación.[42]

Para lograr su objetivo, el autor recurre a fuentes directas y no desconoce otras indirectas. De las primeras emergen las ideas fundamentales de Henri Bergson (1859-1941). En las segundas, son representativas las ideas de Félix Ravaisson-Mollien (1813-1900) y de Maine de Biran (1766-1824).

Para concluir, advertimos que el autor nos propone un peculiar estilo de *ver* a la persona humana, a la vida social y política y al universo entero, con las capacidades y aptitudes propias del espíritu humano. Palpamos su interés por integrar las prendas de la persona humana en el conocimiento de la verdad, mediante un particular órgano cognoscente: la *intuición*.

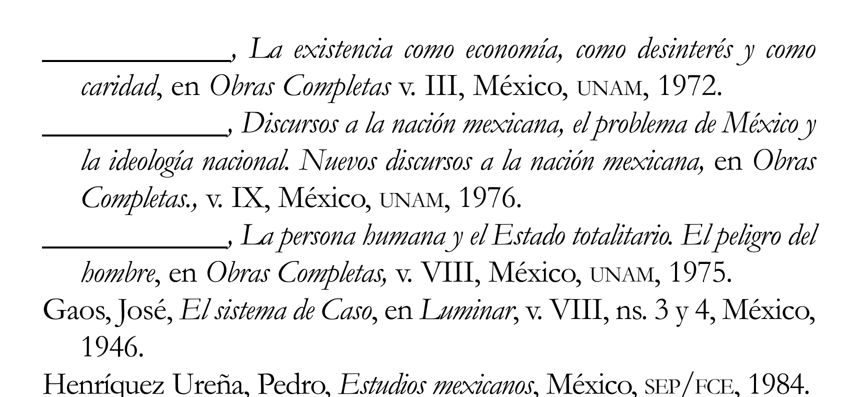
El autor ha mostrado que tal conocimiento propende por elevar el nivel socio-político de la nación mexicana. Su esfuerzo metafísico busca descubrir las categorías que distinguen al mexicano, necesarias para el desarrollo de su persona, de su cultura y de su nación. Además, en relación a la infinita diversidad del universo, se preocupa por descubrir al hombre su lugar en el Cosmos, mediante el conocimiento intuitivo de la existencia.

Bibliografía

Beuchot, Mauricio, [coord.], *Diccionario de Humanistas Clásicos de México*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas/UNAM, 2001.

Caso, Antonio, *Problemas filosóficos y doctrinas morales*, México, UNAM, 1973, vol. II, Obras Completas, México, UNAM, 1972.

[42] *Ibid.*, p. 82.



______________, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, en *Obras Completas* v. III, México, UNAM, 1972.

______________, *Discursos a la nación mexicana, el problema de México y la ideología nacional. Nuevos discursos a la nación mexicana,* en *Obras Completas.,* v. IX, México, UNAM, 1976.

______________, *La persona humana y el Estado totalitario. El peligro del hombre*, en *Obras Completas,* v. VIII, México, UNAM, 1975.

Gaos, José, *El sistema de Caso*, en *Luminar*, v. VIII, ns. 3 y 4, México, 1946.

Henríquez Ureña, Pedro, *Estudios mexicanos*, México, SEP/FCE, 1984.

EL "NOSOTROS" DE ANDRÉS ROIG EN LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

César Miguel Sandoval Laurrobaquio Alvarado[1]

El ser de América Latina no es algo ajeno
al hombre latinoamericano,
sino que se presenta como su proyecto, es
decir, como un deber ser.
ARTURO ANDRÉS ROIG

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo tiene como propósito esclarecer la relación filosófica de Arturo Andrés Roig con la noción de *a priori*, nos centramos en la filosofía de Kant, Hegel y Foucault, quienes elaboran a través del *a priori* la forma en que se han dado comienzos y re comienzos en la filosofía. Se elabora una breve descripción del problema sobre el concepto *a priori antropológico*

[1] Licenciado en Filosofía, UNAM. Correo electrónico: ces286@hotmail.com

de Arturo Andrés Roig. Posteriormente se desarrolla de forma esquemática la investigación del trabajo, para llegar, del a *priori antropológico* al concepto del *Nosotros*, resaltando su importancia filosófica, política e histórica para la tradición de la filosofía latinoamericana. Finalmente se concluye de manera crítica, evaluando el contenido entero del trabajo.

En el primer punto se hace la elaboración crítica que establece la filosofía de Andrés Roig con el concepto del *sujeto trascendental* de Kant, para elaborar la caracterización de la filosofía como normatividad de la razón. En el mismo apartado se muestra cómo Arturo Andrés Roig hace una lectura de la antropología de Kant para rescatar la necesidad, no de un sujeto *trascendental*, sino de una *sujetidad*, explicando sus diferencias epistémicas.

En el segundo punto se establece la lectura de Andrés Roig a la filosofía de Hegel, para dar cuenta de cómo se articula, la posibilidad de hablar de un *a priori antropológico,* en que el sujeto se descubre como "valioso de conocerse". Se desarrolla la idea de un re-comienzo constante de la filosofía, como condición que se inaugura cada vez, en la *historicidad* del ser humano, sosteniendo de esta manera que la filosofía no tiene la característica que apuntaba Hegel "la filosofía llega demasiado tarde", sino que al ser relativa a un sujeto situado, le es de suyo la inscripción histórica de su tiempo, y con ello el descubrirse como valioso de conocerse.

El tercer punto da cuenta de la relación entre el *a priori* histórico y el *a priori* antropológico tanto de Andrés Roig como en Foucault, marcando similitudes y diferencias del término en ambos filósofos.

En un cuarto punto se retoma el *a priori antropológico*, para llegar a la característica de Latinoamérica con el término "nosotros", mostrando la articulación entre filosofía e historicidad, por la cual se desarrolla la importancia de lo propio en a través

de la historia y dependiente al sujeto que enuncia ese "nosotros".

En el quinto punto se muestra el "nosotros" y su desarrollo en Latinoamérica, mostrando el problema de la apropiación ético-política del término, mostrando las implicaciones que se desarrollan en Latinoamérica, a través de términos como "Latinoamérica", "Hispanoamérica", los cuales, muestran la complejidad de "lo nuestro" desde una perspectiva concreta y política; lo que hace necesario desarrollar la reflexión crítica siempre al hablar desde el "nosotros". Se evidencian los puntos principales del desarrollo del trabajo, mostrando un comentario crítico al desarrollo del trabajo.

La filosofía de la filosofía

Cuando Kant planteaba que "todo conocimiento que quiere sostenerse a priori proclama por sí mismo su voluntad de ser tenido por absolutamente necesario"[2] y marcando, como necesidad el investigar los límites del conocimiento humano, procede a buscarlos eliminando el contenido de la experiencia como fundamento para toda posibilidad de conocer, y encontrar un principio lógico-formal que sirva tal principio de todo conocimiento posible, es decir un *a priori.* Andrés Roig postuló la necesidad de conocer al hombre latinoamericano, como centro y fundamento de la existencia, habla sobre un a *priori antropológico*, y sigue una línea de pensamiento que establece la necesidad del hombre concreto como fundamento de todo conocimiento posible.

[2] Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura*, México, Taurus, 2005, p. 49.

Cuando Roig habla de la "filosofía de la filosofía", quiere sostener una lectura crítica del pensamiento kantiano.[3] Retoma dos aspectos desde los cuales es posible plantear la idea del *a priori antropológico*, diferenciándolo del *a priori,* que es relativo a la de un fundamento lógico formal, derivado de la estructura de una subjetividad trascendental, válida para todo tiempo posible.

El primer aspecto, parte de la concesión a Kant cuando afirma la filosofía como un saber crítico, es decir, que procede con la capacidad de poner ante el juicio de la razón los límites y alcances de la misma. Sin embargo, lo crítico no se agota en lo que establece Kant, sobre la investigación de los límites de la razón formal (o razón pura) sino que además, Arturo Andrés Roig nos conduce a un paso previo, donde se halla un sujeto cognoscente, un filósofo concreto inserto en una realidad histórica, condición de posibilidad en la construcción de un conocimiento formal. Entonces, para Roig, el carácter crítico de la filosofía lo es no sólo por la investigación que permite la normatividad de los alcances del conocimiento, sino antes del conocimiento formal, están las condiciones histórico-sociales del sujeto que conoce:

> De ahí que una filosofía de la filosofía pretenda tener una amplitud mayor que la tradicional crítica de la razón; se trata en efecto, de un tipo de crítica más amplio que pretende responder a una problemática que incluye cuestiones relativas a la misma vida filosófica.[4]

[3] Principalmente Andrés Roig retoma a Kant en *La crítica de la razón pura*, así como en *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*. La lectura de Roig se dispone a aceptar la noción de *a priori* kantiana, que normatividad de la razón, para luego desplazarla de un carácter formal a uno social histórico que hará pertinente el *a priori antropológico*, como una determinación histórico-social que es anterior a la normatividad de la razón trascendental kantiana.

[4] Arturo Andrés Roig, *op. cit.*, p. 9.

Para Andrés Roig, "La filosofía de la filosofía" permite comprender desde el pensamiento kantiano, que la filosofía al hacer de la crítica del conocimiento una investigación de sus límites, ésta adquiere un carácter normativo (trascendental) que resulta de las mismas posibilidades del sujeto cognoscente, y es por éste que es posible también hablar del modo de ser del hombre tomado como condición *a priori*. Desde este punto de vista, existen dos tipos de *a priori*: uno formal, que se vuelve normativo del conocimiento; y otro del sujeto cognoscente, que restituye valor al primero.

Según Andrés Roig, la normatividad de la razón en Kant es interna al sujeto y está derivada de dos pautas, la primera es lógico-formal, que es condición para fundar el conocimiento científico; y la segunda es antropológica, al afirmar que la metafísica es una exigencia espontánea e inevitable del hombre, lo que nos lleva a afirmar que esta pauta es un *a priori* de carácter antropológico.[5]

Al afirmar que la normatividad antropológica es una característica intrínseca del sujeto, conlleva decir que la filosofía no tiene sólo como característica ser un saber normativo, sino que además, también es crítico del sujeto que adquiere dicho conocimiento. Es necesario decir que toda filosofía es práctica, ya que la normatividad no es exterior a su ser, pues: "El hecho de que el a *priori antropológico*, cuyo señalamiento restituye a la filosofía su ´saber de vida´, más que pretensión de ´saber científico´, da a la cientificidad de la misma su verdadero alcance".[6]

[5] El *a priori* en los prolegómenos de la metafísica de Kant, es caracterizado como anterior a la experiencia, dividido a su vez en tres modos, a saber: El formal, el lógico y el epistemológico. En un segundo paso, la metafísica para Kant es también una antropología, postulando que también es valioso, o prioritario el "conocerse a sí mismo". Lo anterior quiere decir que la filosofía es práctica y tiene una normatividad que le es propia.

[6] *Op. cit.*, Andrés Roig, p. 11.

La filosofía no es auroral es vespertina

> El pensamiento pertenece solamente al hombre, pero no solamente al hombre como individuo particular, como sujeto; tenemos que tomarlo necesariamente en un sentido objetivo. El pensamiento es principalmente lo universal; ya en la Naturaleza, en sus leyes y especies, vemos que existen pensamientos; por consiguiente, no existen sólo en la forma de la conciencia, sino que en sí y por sí son del mismo modo objetivos.[7]

Después de examinar la normatividad de la filosofía kantiana, Arturo Andrés Roig llega a la conclusión de que es más pertinente pensar un *a priori antropológico* desde Hegel, quien plantea que el inicio de la filosofía y su historia se da con un sujeto concreto, inserto en una historicidad donde puede descubrirse a sí mismo como valioso. El sujeto, a diferencia de la subjetividad kantiana, implica reconocer que un individuo lo es sólo en la medida que puede reconocerse en lo universal, y en cuanto a este pensar inserto en la facticidad, requiere de la conciencia dada en el espíritu de un pueblo (*volk*).

Ahora bien, desde el pensamiento de Hegel, las categorías de *pueblo* y *mundo* refieren la existencia y el sentido de un sujeto en lo universal. Siendo así, el sujeto formado desde una pluralidad. Lo anterior implicaría decir que la identidad de un sujeto está referida a un *ethos social* y, por lo tanto, conocerse a uno mismo conllevaría que dicho conocer se da a partir de la pluralidad de sujetos que constituyen ese *ethos*. Para Roig no será un "yo", sino un "nosotros".

La estructura del "nosotros" permite decir que la formación de la conciencia se articula en los procesos contradictorios y

[7] G. W. F. Hegel, *Introducción a la historia de la filosofía,* Buenos Aires, Aguilar, 1956, p. 70.

diversos de las relaciones sociales, y es con base en esa realidad divergente que se construyen códigos y subcódigos que permiten el hombre vivir en sociedad, de crear el "nosotros" como identidad compartida.

> No es pues un sujeto singular sino plural, en cuanto que las categorías de "mundo" y de "pueblo" hacen referencia justo en él a una universalidad sólo posible desde la pluralidad, motivo por el cual podemos enunciar el *a priori* antropológico que plantea Hegel, como un "querernos a nosotros mismos como valiosos" y consecuentemente un "tener como valioso el conocernos a nosotros mismos", aun cuando sea este o aquel hombre en particular el que ponga de manifiesto dicho punto de partida.[8]

A pesar de que Hegel construye una filosofía que permite afirmar; el desarrollo del sujeto se da desde la pluralidad de pensamientos sobre lo real, sobre la constitución del espíritu perteneciente a un pueblo donde es posible dar cuanta de un *ethos social,* también afirma que la filosofía viene a dar cuenta del pensamiento que puede pensar el espíritu de una época a través de una relación conceptual, propia del ejercicio filosófico; por igual, determina que la filosofía llega "demasiado tarde", pues sólo puede desarrollarse en el momento en que las condiciones de una época están por finalizarse y dar lugar a una nueva. La lectura de la filosofía de Hegel permite a Andrés Roig replantear la idea hegeliana del *a priori antropológico*:

> El replanteamiento sintético del a priori antropológico hegeliano, pero basado en el mismo Hegel, es según Roig: "'querernos a nosotros mismos como valiosos'... 'tener como valioso el conocernos a nosotros mismos'". Con base en este sentido, las formas concretas en que ha tenido lugar la conformación del sujeto

[8] Andrés Roig, *op. cit.*, p. 10.

histórico y sus manifestaciones permiten incluir como un tipo de saber el pensamiento prehispánico, para el caso específico del comienzo de la filosofía latinoamericana están en principio las declaraciones de Juan Bautista Alberdi en *El fragmento preliminar al estudio del derecho* (1838), acerca de la necesidad de una filosofía americana.[9]

Para Arturo Andrés Roig, el *a priori antropológico* juega la condición de su historicidad desde otro sentido al de Hegel, pues éste denuncia las condiciones del presente, y procura crear un proyecto futuro que es guía y norma de la acción del sujeto, además de que el sujeto concreto que se descubre como valioso de conocerse a través de la estructura del "nosotros", enuncia un compromiso de su ser y su hacer, ligado a un proyecto de re-comienzo de la filosofía en cada época: "De acuerdo a lo que hemos venido diciendo, una teoría crítica del pensamiento latinoamericano ha de tomar como punto de partida la problemática esbozada, relativa a lo que hemos denominado "apriori antropológico", (…) ponernos a nosotros y valer para nosotros.[10]

A priori histórico y *a priori* antropológico

El hombre es histórico en tanto que está comprometido con hacer y gestar su ser, individual y comunitario. El *a priori antropológico* condiciona así, toda forma posible de normatividad. Ahora bien, cuando Roig dice que ninguna forma de crítica puede ser ajena a la crítica del sujeto, distingue lo que sería una *subjetividad*, referida a un *yo* como sustancia, caso de la filosofía en Descartes,

[9] *Cfr.* Diccionario de filosofía latinoamericana, definición de a priori histórico, *op. cit.*

[10] Arturo Andrés Roig*, op. cit.,* p. 16.

o de una subjetividad trascendental, caso de la filosofía de Kant; y en oposición Roig habla de "sujetidad", de un ser donde su existencia está sujeta a las condiciones de su tiempo, admitiendo que la construcción de toda objetivación posible, es dada sobre una base de la *temporalidad* como *historicidad*:

> El *a priori antropológico* condiciona toda forma posible de normatividad. Ninguna forma de crítica puede ser ajena a la crítica del sujeto, desde esa "sujetidad" se construye toda objetividad posible. El a priori antropológico exige el rescate de la cotidianeidad, y, dentro de esa estructura: "el a priori antropológico" es el acto de un sujeto empírico para el cual su temporalidad no se funda, ni en el movimiento del concepto, ni en el desplazamiento lógico de una conciencia a otra.[11]

La normatividad, desde este punto de vista, como "pactada" desde el sujeto histórico concreto, hace necesario desviar la atención de la crítica de la razón a la crítica de la *subjetividad,* distanciándose de la primera, pues sería argumentar desde una atemporalidad, y afirmando la necesidad de la segunda desde una historia que forma el modo en que el sujeto conoce y experimente su realidad. Poner como un exterior la normatividad es disolver al sujeto en una categoría abstracta, que lo separa de su condición propia. No se trata, afirma Roig, de abandonar la crítica a la razón, sino de comprender que la relación ésta depende de un *sujeto situado* que constituye la forma de organización de la razón, y afirma:

> Lo que si nos parece evidente es que el a priori antropológico "recubre" las formas lógicas sobre las que se organiza el pensamiento en cuanto que la necesaria afirmación del sujeto, su autovaloración, constituye un sistema de códigos de origen socio-his-

[11] *Ibid*, p. 12.

tórico, que se pone de manifiesto en la estructura axiológica de todo discurso posible.[12]

A partir del carácter socio histórico del *a priori*, se puede relacionar el pensamiento de Andrés Roig con lo que Foucault denominaba *apriori histórico* en *Las palabras y las cosas.*[13] Según el diccionario de Filosofía Latinoamericana, Arturo Andrés Roig usa el término de *a priori* histórico en Morelia México en el año de 1975.[14] También en su libro *Filosofía Universal y Filosofía en América Latina*, usa este término en relación con la filosofía de Foucault:

> En tanto la redefinición de Roig apunta más allá de lo meramente conceptual. El dominio del a priori histórico incluye también la "disposición afectiva y valorativa ante un objeto", existen sentimientos y emociones de tipo social que condicionan la manera en que el individuo responde ante cierta situación. La utilización de este vocablo por parte de Roig obedece a la necesidad de subrayar que la facticidad, la existencia misma, están mediadas por una "comprensión y una valoración": no existen los fenómenos puros e inmaculados a los que el filósofo pudiera arribar con un afán de explicarlos "objetivamente", es decir, sin emitir juicios valorativos. El conjunto de creencias, actitudes, conocimientos, etcétera, de una época hacen posible y condicionan las ideas y la posición que se tenga respecto a ese corte histórico.[15]

Roig afirma que el uso del término *a priori histórico*, permite dar cuenta de las condiciones fácticas que determinan el pensar y actuar de un hombre concreto, y que estas determinaciones

[12] *Ibid,* p. 14.

[13] *Cfr.* Michel Foucault, *Las palabras y las cosas,* México, FCE, 2007.

[14] *Cfr.* Diccionario de filosofía latinoamericana, definición de a priori histórico, *op. cit.*

[15] *Idem.*

son socio-históricas, en la medida que a través de ese punto de partida, el sujeto puede ordenar el mundo, con base en un lenguaje y sobre el conocimiento de una verdad. Lo anterior, conlleva afirmar, que tanto objeto de conocimiento, como sujeto cognoscente requieren de una estructura sensible; el primero para ser visible, y el segundo; postulando la conciencia *sujetiva* como el lugar donde se revela la realidad, donde es posible dar cuenta de una determinada forma de cómo los objetos aparecen ante nosotros.

> Tal vez haya que decir que se trata de una facticidad envolvente dentro de la cual están dados a la vez el sujeto pensante y el objeto pensado. Se trata, en otras palabras, de una situación existencial de lo que podríamos denominar, siguiendo a Michel Foucault, en un cierto a priori histórico, a pesar de los riesgos que ello implica y señalando que para nosotros ese concepto debe ser redefinido en cuanto a que lo a priori no lo es respecto de lo histórico, como algo que determina a lo temporal desde afuera, sino que es asimismo histórico.[16]

La autovaloración del sujeto que se afirma así mismo como valioso, permite la construcción de un *telos*, donde su actuar está dirigido, donde sus alcances se constituyen en la medida que se va gestando. La conciencia del *a priori histórico* de Andrés Roig, se deriva de la conciencia, es decir; la experiencia social de un sujeto histórico que se integre al "nosotros".

La lucha del nosotros

Arturo Andrés Roig afirma un proceso del conocimiento del "nosotros", partiendo del supuesto de que éste término tiene relación con una construcción histórica que es la del sujeto latinoamericano. El sujeto es, como condición de su existencia, un ser antropológico, en tanto que su construcción deriva de la humanidad del hombre; es bajo la estructura de su existencia un "nosotros" y este nosotros se afirma en la medida en que nos reconocernos como valiosos; este valorizarnos es también el camino hacia el conocimiento de nuestra dignidad, lo que permite postular una axiología relativa al proyecto que este "nosotros" nos compromete e inscribe.

Así, el conocimiento del ser latinoamericano es desde el "nosotros" como sujeto de valor y conocimiento, y dicho conocimiento es una investigación histórica de las ideas del ser latinoamericano; finalmente, la base histórica que Andrés Roig postula es la "Historia de las ideas latinoamericanas", que permiten formular las bases para la liberación de las condiciones de opresión que permean al ser latinoamericano.

Ahora bien, si Arturo Andrés Roig distingue el "nosotros" de un *yo* abstracto, incluyendo dentro de la estructura de un *a priori,* tanto la historicidad como la valorización del hombre en una sujetividad, es decir, una historicidad y una base antropológica, conlleva decir que, al ser el "nosotros" temporal y relativo al sujeto que lo enuncia, requiere decir que el conocimiento del ser de Latinoamérica se da desde una pluralidad, la cual, dificulta que la estructura del "nosotros" sea única y la misma, tanto por la diversidad como por la historicidad. Según Roig, lo anterior nos conduce a dos preguntas. ¿Qué es ser latinoamericanos? y ¿qué es América Latina?.

Para Andrés Roig, lo anterior obliga a entender los procesos de identificación que hablan del ser de Latinoamérica a través

del "nosotros", surge entonces postular como necesidad una teoría de la identidad, que sirva como principio de identificación. Entonces la filosofía de Andrés Roig nos postula tres elementos; una identidad, una objetividad, y un *a priori.*

En lo relativo a la pregunta ¿qué es Latinoamérica?, Roig responde a través de una vía dialéctica, pues el conocimiento de lo que es Latinoamérica, puede, tanto ser mostrada *a posteriori* como una; partiendo de los procesos identitarios que permitan formular la unidad. Esto sería un consenso o pauta que los sujetos latinoamericanos afirman como el *ethos* de su realidad. Y una segunda vía, no menos posible, son las teorías que han propuesto la definición de América Latina como *a priori*, afirmando también que la identificación de este principio permite la creación de una axiología para la liberación de la condición del hombre latinoamericano. Entonces, para Andrés Roig, el ser y el deber ser de Latinoamérica, juegan ambos una misma jerarquía ontológica, donde uno hace necesario el otro.

Todo comienzo del pensar y del filosofar, para Roig, parte siempre de una parcialidad, desde un punto de partida que es el sujeto que atraviesa la cotidianeidad que nos es común a todos. Desde esta parcialidad, caso concreto del sujeto latinoamericano, afirma siempre mediante la necesidad de dar cuenta de una identidad individual y colectiva, donde la parcialidad procura pensar siempre en una unidad, la del "nosotros".

Otro punto importante para el conocimiento del ser de América Latina, es el elemento de la diversidad, que es, según nuestro filósofo, tanto intrínseca como extrínseca; es un lugar desde donde podemos responder por el "nosotros", que se desplaza de lo que para nosotros es, a lo que para nosotros debe ser. De este modo, el conocimiento del "nosotros" es principio y proyecto; y dado que se da desde lugares y sujetos diversos, es

necesario preguntarnos siempre "qué latinoamericano habla en nombre de nosotros".[17]

Con base en lo anterior, puede leerse muchas de las producciones filosóficas de nuestro autor en cuestión, pues sus estudios nos revelan una línea donde es posible distinguir que la historia misma de Latinoamérica en postulación de lo que es o de lo que debiera ser, de su identidad, el modo en que la historia muestra la relevancia del posicionamiento ideológico de un sujeto que enuncia el ser y deber ser de nuestro contexto.

Para Andrés Roig, el *nosotros* adquiere diferentes modos, los cuales, son relativos a diferentes formas de pensar Latinoamérica. Hay por ejemplo, una diferencia entre el "Nosotros", cuando se habla de "lo nuestro", y del Nosotros en el momento que se afirma como "legado".

Lo "nuestro" es una vía de identificación del ser del hombre y Latinoamérica. Su característica sería que la base de la identidad latinoamericana es relativa al desarrollo civilizatorio del mundo cultural a través de la historia; por ejemplo, la ciencia, la tecnología, y la interacción de un sujeto con los bienes que produce. Esto conduce a que esta relación de lo "nuestro" como mundo espiritual, permite la "transmutación" del habla y del lenguaje, lo cual, plantea las condiciones de todo proyecto perteneciente a la liberación del hombre latinoamericano en las condiciones del mundo civilizatorio.

La cultura latinoamericana entendió el "nosotros" como "lo nuestro" tal proveniente de un mítico continente cultural, que se va encaminando a su modernización a través de esta misma.

El horizonte del "Nosotros" como "legado", sería una vía identitaria del ser y el hombre latinoamericano a través de una base tradicionalista, desde la cual acepta los hechos de la histo-

[17] Andrés Roig, *op. cit.,* p. 19.

ria, y hace uso de ellos configurándolos a su favor. Por ejemplo, el sujeto sería no sólo receptor, sino también transformador.

La conquista española en Latinoamérica es un hecho inevitable y, sin embargo, fue sobre el reconocimiento de que era una condición de dominio, que hizo posible invertir la historia y formular una "utopía" de liberación. Por ejemplo, Andrés Roig habla de la relación exixtente del legado de la lengua española, y la transformación de la misma desde el sujeto dominado que pretende su liberación: "Un nuevo hombre ha surgido que, por la fuerza de los hechos, no "renuncia" al legado impuesto, en este caso, la lengua o los instrumentos de trabajo, sino que da a ellos un nuevo valor, su valor intrínseco y crea una lengua para maldecir".[18]

Por otra parte, también es posible que el discurso sobre lo "latinoamericano" sea utilizado con fines de dominio u opresión, Andrés Roig marca una diferencia ideológica, por ejemplo, en el siglo XIX, entre el pensamiento de Juan Bautista Alberdi (1844) y de Bilbao; y el pensamiento de José María Torres Caicedo: "Se ha olvidado en todo momento el papel que el sujeto latinoamericano ha jugado en el proceso de asimilación de ideologías y doctrinas, que nunca ha sido pasivo".[19]

El término "América Latina" se usa en dos sentidos distintos; uno proviene de lo "latino" que hace referencia a la extensión del proyecto de dominación de Francia, otro vendrá en contraposición, como la solidaridad de los pueblos latinoamericanos que pretenden resistir los procesos de dominio, tanto de Europa como de los Estados Unidos, donde lo "latino" enun-

[18] Por ejemplo, podría tomarse la lectura de Andrés Roig acerca del "Arielismo", pensamiento que permitió hacer crítica de las condiciones de dependencia del sujeto latinoamericano, y está inscrito en la filosofía de Enrique Rodó. *Ibíd.*, p. 52.

[19] Arturo Andrés Roig, *Bolivarismo y Filosofía Latinoamericana*, Colección ensayos, vol. II, Quito, FLACSO, 1984, p. 22.

cia una idealización abstracta, que ve en el territorio americano el objeto de su dominio.

En este sentido, Andrés Roig refiere en resistencia el término “nuestra América”, utilizado por personajes como José Martí y Carlos Octavio Bunge, así como el Bolivarismo, que ven en la unidad de “nuestra América” un proyecto de liberación.

Conclusiones

Con base en el desarrollo del trabajo, podríamos concluir con algunas pautas de la filosofía de Andrés Roig referentes al estudio de dos cosas; del ser de Latinoamérica, y de la postulación del sujeto en tanto que *a priori antropológico*, como principio y fin que se propone el conocimiento del “nosotros” los latinoamericanos, que según nuetro autor, es donde se conduce el conocimiento del hombre latinoamericano, hacia la postulación de una axiología que oriente el pensamiento de liberación de las condiciones que oprimen a los latinoamericanos en situaciones históricas a través del desarrollo de la historia.

La primera sería que la filosofía debe ser analizada conscientemente; pues si bien es necesario que se juzgue sobre los alcances y límites del conocimiento, hay un paso previo: el análisis antropológico del sujeto que conoce. Lo cual, requiere postular como *a priori*, no sólo las condiciones lógico-formales de toda experiencia posible, sino también la historicidad y valorización del hombre como características intrínsecas en el sujeto.

Por lo anterior, se puede seguir que el conocimiento debe estar siempre en función del hombre y sus condiciones. Pues la conciencia, antes de ser sujeto (como *yo* abstracto) es objeto, una realidad social antes que individual. De este modo se procede en el pensamiento de Andrés Roig a no hablar acerca

de un yo, sino de un "nosotros", y este nosotros desde nuestra historicidad nos conduce al conocimiento de nuestra identidad como latinoamericanos.

Toda ontología es necesariamente una antropología. Pues la construcción del ser que condiciona nuestro hacernos y gestarnos, puede llevarse por dos vías, postularse como un principio que nos atraviesa, un *a priori* que nos permite el ser; o descubrirse a través del conocimiento del "nosotros", como condición que se caracteriza, no tal unidad intemporal, sino al contrario, unidad dada desde el mundo histórico-social de un hombre concreto, que adquiere la conciencia de sus condiciones actuales, y permite integrarse dentro del "nosotros" como proyecto guiado a través de una axiología, que proyecta el "nosotros" como pauta para la liberación del hombre latinoamericano. Esto sería un deber ser dado *a posteriori.*

Arturo Andrés Roig afirma que el sentido del Ser se construye a través del mundo cultural de los entes; ello postula el ser desde una disponibilidad infinita. Abre paso a pensar sobre el ente desde el rescate de su diversidad y alteridad, eliminando imposiciones univocistas, sería una unidad la cual se recoge a través de la historia y la diferencia, identidad que se reconstruye constantemente, permitiendo siempre un re-comienzo. Lo anterior, podría caracterizarse por una filosofía que defiende un pensar dialécticamente abierto.

Preguntar desde el "nosotros", de dónde viene dado nuestro ser y hacia dónde habría que dirigirlo, son pautas que inscriben al hombre en un sentido. El hombre debe asumir su origen y postular la vía de su destino. Para Andrés Roig, los "temples de ánimo" del hombre obstaculizan afirmar que el hombre se abra puramente al mundo, el problema de los hombres latinoamericanos es "el miedo", es la condición de dependencia y opresión, que pueden ser entendidas desde la relación hegeliana del Amo y esclavo.

Para Roig, la revolución de nuestro tiempo consiste en el descubrimiento como latinoamericanos de la historicidad, que es la llave fundamental para toda tarea perteneciente a la decodificación del discurso opresor, esta vía es cimentada desde las Historia de las Ideas Latinoamericanas:

> …la Historia de las ideas es la vía de construcción de una Filosofía Latinoamericana que en vez de reproducir asincrónicamente tendencias desarrolladas en los países centrales, se transforme en un instrumento crítico de hallazgo de la identidad de nuestros pueblos y de su camino de liberación.[20]

El filósofo debe posicionarse entre el discurso filosófico y el discurso social político, reconociendo que la estructura de su ser es fundamentación no sólo lógico-formal, sino también histórico antropológica. El juego de liberación de la conciencia latinoamericana, se da, según Roig, desde la ontología del Ser nacional y la utopía. Es decir, desde un discurso ideológico opresor, y el proyecto de liberación de un pueblo y nación que se enfrentan y resisten los discursos opresores. Finalmente, esto conlleva afirmar desde el pensamiento de Roig, que "La historia se mueve entre la 'voluntad de realidad y la realidad misma'".

Bibliografía

Andrés Roig, Arturo, *Bolivarismo y filosofía latinoamericana*, Colección ensayos, volumen II, Quito, FLACSO, 1984.

___________, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981.

___________, *Filosofía, Universidad, y filósofos en América Latina*, México, UNAM, Nuestra América, 1981.

Cerutti, Horacio; Magallón, M., *et. al., Diccionario de Filosofía Latinoamericana*, México, CCyDEL, UNAM, en http://www.cialc.unam.mx/pensamientoycultura/biblioteca%20virtual/diccionario/index.htm

Hegel, G. W. F., *Introducción a la filosofía de la historia,* Buenos Aires, Aguilar, 1956.

Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, México, Taurus, 2005.

LA MORAL EMERGENTE EN LATINOAMÉRICA

José Leonel Vargas Hernández[1]

Hay que ser inmoralista para ser moral de acción [...]
los medios de que se vale el moralista son los más
terribles de que jamás se ha echado mano: el
que no tiene el valor para la inmoralidad,
de hecho servirá para todo lo demás,
pero no sirve para moralista.
F. NIETZSCHE

Según Smith, no es feliz una
sociedad en donde la mayoría sufre,
que el más próspero estado de la sociedad
conduce a este sufrimiento de la mayoría y como
la economía política —en general la sociedad del interés
privado— conduce a este estado de suma prosperidad, la finalidad
de la economía política es, evidentemente, la infelicidad de la sociedad.
K. MARX

[1] Licenciado en Estudios Latinoamericanos, UNAM. Correo electrónico: elfai-@hotmail.com

PREÁMBULO

Una de las principales propuestas filosóficas de Arturo Andrés Roig es el rescate de lo que ha denominado "tradición moral" producida en Latinoamérica; tradición también llamada "moral de la emergencia". Por tal acto, ha hecho uso de la historia de las ideas como herramienta metodológica para el cabal estudio de las diferentes propuestas de pensamiento filosófico que se han desarrollado en la región a través del tiempo. Nos parece importante aclarar que esta moral emergente "no se trata de una doctrina surgida al margen de los movimientos sociales, sino que ha sido fruto de ellos, y quienes la han expresado en sus escritos se han caracterizado, [por ser] antes que nada hombres de acción y necesariamente de palabra".[2] Además, hablando sobre la moral, Roig nos dice que

> No se trata, simplemente, de las acciones buenas o malas, o de costumbres observables o permisibles. Es algo más. Lo que está aquí en juego es una concepción del ser y de la vida como fuerza emergente enfrentada a estructuras de civilización organizadas sobre valores opresivos [...] De ahí el "inmoralismo" como principio de apertura al ser y a la vida.[3]

Así, nos queda claro que la praxis social será relevante para la formulación de propuestas roigianas, pues se considera que la realidad social es la única que nos puede hacer netamente originales. Aquí no se pretende hacer un estudio riguroso sobre los distintos momentos de emergencia que han surgido en Latinoamérica —pues esto sería un estudio amplio— sino sólo

[2] Arturo Andrés Roig, *Caminos de la filosofía latinoamericana,* Maracaibo, Universidad de Zulia, 2001, p. 69.

[3] Arturo A. Roig, *Ética del poder y moralidad de la protesta,* Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 2002, p. 18.

pretendemos entender la composición orgánica de dicha moral emergente, así como la inmoralidad propia del capitalismo.

Moral de la Emergencia

Andrés Roig ha definido a la filosofía *nuestroamericana* como aquella que se ocupa de los "modos de objetivación" de un sujeto situado sociohistóricamente, un sujeto latinoamericano; es decir, los modos como se afirma y se autorreconoce o niega el sujeto latinoamericano a través de la historia. Retoma el concepto de *objetivación* de Karl Marx, no obstante, le dará una resignificación.

Para el filósofo del *Capital* la *objetivación* sugiere un desdoblamiento que el hombre y la mujer llevan a cabo a través de la actividad trabajo, pues ésta es la primera necesidad humana para poder realizar la existencia, conseguir alimentos, construir un techo que proteja de las inclemencias del clima, entre otras actividades vitales que se logran a través del trabajo, es decir, el trabajo mismo es esta actividad.

Este desdoblamiento a través del trabajo resulta enajenado en la sociedad capitalista, pues el hombre no se realiza en su producción sino que se desrrealiza, no produce para sí, sino para alguien más, esto lo lleva a la enajenación.

Ahora bien, desde la perspectiva roigiana la objetivación se refiere también a un desdoblamiento pero no sólo a través del trabajo, sino de otras realizaciones humanas, como el juego o el arte, entre otras. Sin embargo, dentro de los modos de objetivación Roig recupera de manera enfática el desdoblamiento que se da a través del lenguaje, pues considera que en éste es donde se encuentra plasmado el ser latinoamericano.

Roig sostiene que, así como objetivamos a la naturaleza mediante el trabajo, a la realidad la objetivamos mediante la

palabra, nuestra representación social se da a través del desdoblamiento sígnico. Por ello, cree que la categoría de "modos de objetivación", propia de la filosofía latinoamericana, es más amplia que la de "modos de producción" propuesta por Karl Marx.

El estudio de los modos de objetivación es el que permite analizar distintas circunstancias de las diferentes configuraciones sociales, rescatando formas enajenadas, así como formas emergentes de objetivación. Dentro de estas últimas surgen diferentes maneras de proyección, pues dependen del lugar desde donde se enuncien, la clase social o de víctima política.

Los momentos de emergencia los hallamos precisamente cuando el sujeto se sabe cómo valioso y se precipita a la irrupción de los cánones establecidos dentro de su marco sociohistórico; por ello, Roig advierte que

> la escala de valores sobre la que se organiza el pensamiento moral [...] se nos aparece subrayando el disenso de modo constante, en relación con un ejercicio vivo de la función utópica y una afirmación de alteridad como lo no comprendido en los marcos de una lógica imperante, expresada como resistencia.[4]

Y asegura que el pensamiento latinoamericano se ha dado a través de resurgimientos de lo que denomina como una "moral emergente" que ha intentado quebrar totalidades opresivas, pero no sólo se ha desarrollado como un deber teórico, por supuesto, sino también práctico. Así, los pensadores latinoamericanos críticos de su realidad han llevado a cabo un fenómeno establecido como reordenamiento de saberes y de las prácticas, una "resemantización de categorías que implicaban la necesidad de recreación del régimen categorial necesario para la

[4] Roig, *op.cit.,* p. 73.

construcción de una objetividad".[5] Una decodificación que nos permite revalorar nuestro sistema organizativo de sociedad y que se propone establecer cambios en la realidad misma, tareas prácticas por cumplir.

Muchas veces imponiendo una moralidad se pasa por encima de sectores sociales desfavorecidos —política y económicamente— a través de la imposición de modos de ser con miras a un supuesto progreso social, lo que esconden es más bien una ideología que pretende legitimar relaciones asimétricas. Por ello, lo rescatable aquí es que, enfrentándose a esta moral colonialista y explotadora, las víctimas sociales han ido afirmando su propia moral aprendiendo a valorar sus necesidades y deberes. Esto se logra cuando se eleva la conciencia de sus verdaderos intereses y así luchan por su emancipación social y humana.

Recuperando de la historia de las ideas el pensamiento de José Martí, que proponía ejercer un reconocimiento de nosotros mismos, de lo que somos y de lo que debemos ser, Roig sostiene que debemos considerar nuestras necesidades como valiosas y rescatar lo que somos frente a lo que alienantemente nos han impuesto. Esto lo da la conciencia moral que se enfrenta a leyes sociales represivas y que permite reconstruir un modo de ser, pero —debemos aclarar— este sujeto que toma conciencia dentro de las grietas de su enajenación no es un iluminado, ni una moral individual, sino que se trata de un sector —o sectores— de la sociedad que encuentran contradicciones en su realización social respecto a lo establecido, ya sea por leyes sociales o por una concepción del deber ser ajeno y opresivo de su realidad humana.

"Perseverar en el ser, mas hacerlo cada día más plenamente. [...] El esfuerzo necesario para nuestra conservación [pero] este amor de sí mismo no será alcanzado jamás, entre los en-

[5] *Ibid.,* p. 75.

tes, como cuestión individual".[6] Se debe tomar conciencia de la fuerza que tiene la perseverancia en conjunto con los demás, como la necesidad de valorar a los otros dentro de las relaciones asimétricas. Se es víctima en cuanto se pertenece a un sector excluido, por ello, podríamos considerar que esta "moral emergente" surge por una injusticia dentro de las relaciones político-económicas de una sociedad determinada.

La moral de la emergencia se ha dado de distintas formas debido a las contradicciones existentes dentro de nuestras sociedades latinoamericanas, pues resulta que esta región se ha caracterizado por ser dependiente respecto a las regiones centrales, pero también discriminatoria en su composición interna. Las necesidades de la población no son atendidas, dice Roig, puesto que no se considera valioso o digno conocerlas.

La dignidad como necesidad

Las contradicciones sociales, muchas veces, por sí solas no nos llevan a la emancipación, sino que necesitamos atrevernos a reconocerlas y a reconocer que somos indignos de ellas. Así, se coloca a la dignidad —existente en todo ser humano— como elemento primero perteneciente a toda necesidad humana, que da sentido para la evaluación de las demás necesidades y el tratamiento de los modos enajenados y enajenantes que la sociedad ha establecido —o le han impuesto— para satisfacerlas. Es decir, se deben satisfacer las necesidades humanas de manera digna.

Así, Roig entiende a la "dignidad humana" como dos niveles morales de una determinada dialéctica; uno, el de la objetividad,

[6] Roig, *Ética del poder...*, p. 25.

que podríamos comprender como el modo en el que está (des) organizada la sociedad en determinado momento histórico y su respectiva moralidad que, como decíamos más atrás, puede ocultar relaciones de poder dentro de dicha objetividad —a través del contrato social, por ejemplo— y otro nivel considerado como una subjetividad —de un sujeto que es muchos sujetos, pues es un ser social— que nuestro filósofo considera como generador de emergencia; ésta es la subjetividad que irrumpe cierta objetividad que le es ajena siendo parte de él, que lo oprime y que al mismo tiempo lo enajena.

Irrumpir la objetividad

Según Roig la subjetividad se apoya siempre en la "dignidad humana" para poder llevar a cabo su reafirmación objetiva. La dignidad es lo irreductible en todo ser humano y también ha llegado a ser idea reguladora para tomar norte —o tomar sur, como dice la tradición latinoamericanista— en nuestro quehacer político, que es innato en el hombre como ser social. La "dignidad humana" ha venido a romper la visión opresora de ver a los hombres como medios y no como fines en sí; de modo que para la satisfacción digna de las necesidades es indispensable entender al hombre como un fin en sí mismo.

Este humanismo moral que considera al hombre como fin y no como medio ha sido considerado por muchos críticos una inspiración claramente kantiana; sin embargo, Roig aclara

> que se trata, más que de tal cosa, de la persistencia de un clima espiritual generado por una tradición profunda de liberación que atraviesa toda la modernidad —la modernidad que debemos res-

> catar— y que ha adquirido entre nosotros [los latinoamericanos] un particular sentido.[7]

Ahora bien, una vez que se toma conciencia de que el hombre es creador de sus propios modos de objetivación y que éstos se encuentran enajenados, la transformación de las relaciones sociales se convierte en un "imperativo categórico" y, como dice Sánchez Vázquez:

> Tal imperativo carecería de sentido, ciertamente, si esa transformación o restauración de la dignidad humana, fuera un proceso automático o fatal. Ahora bien, la posibilidad de que la historia tome otro curso, si el hombre no actúa conscientemente como sujeto de ella, le plantea un problema moral. El hombre *debe* intervenir en la transformación de la sociedad porque, sin su intervención práctica y consciente, puede cumplirse una posibilidad que Marx entrevió: [...] la posibilidad de una vuelta a la barbarie, o de que el hombre no subsista como tal.[8]

Debemos tener claro que la humanización del hombre la debemos llevar a cabo los mismos hombres, pues se tiene conciencia que en esta dialéctica sujeto-objeto, el primero siempre crea al segundo pero al mismo tiempo aquél es determinado por éste. Por ello, si tuviéramos que colocar el principio de dicha dialéctica diríamos que en Roig está primero el sujeto, pues éste toma conciencia de su alteridad, se pone como valioso e irrumpe en su objetividad.

En este sentido, existe una reflexión del mismo Marx que nos parece harto significativa, ésta es la idea de que se debe cambiar, la objetividad humanamente para humanizar al sujeto; o con sus propias palabras: "si el hombre es formado por las

[7] Roig, *Caminos…, op. cit.*, pp. 79-80.
[8] Sánchez Vázquez, *op. cit.*, p. 275.

circunstancias, se deben formar humanamente las circunstancias".[9] Nuevamente debemos enfocarnos en la irrupción que tiene el hombre respecto a su realidad social y la importancia que ésta tiene para él.

Tienen mucha razón Sánchez Vázquez y Andrés Roig al advertirnos que el futuro del hombre está en el mismo hombre pues, como se ha dicho, el hombre es el creador de su historia. Sin embargo, este hacer su propia objetividad se le presenta como un problema moral, pues al tener conciencia de su papel determinante en la historia, el hombre debe actuar para asegurarse un futuro pleno y digno, ya no digamos del hombre solamente, sino del planeta entero.

Ahora bien, siguiendo con esto y recuperando la tradición latinoamericana, Roig nos dice que la "dignidad" no aparece separada de las "necesidades" pues "ambas constituyen dos facetas que integran el [...] impulso que nos mueve a mantenernos en nuestro ser". En este sentido, se toma a la dignidad también como una necesidad "en cuanto que nuestro perseverar en el ser quiere serlo como seres humanos".[10] Se recupera la necesidad de satisfacer nuestras necesidades sociales dignamente.

Esto nos remite al problema sujeto-objeto, pues la objetividad del sujeto influye directamente en él; cuando esta objetividad lo enajena al satisfacer de manera inhumana sus necesidades, él debe transformar dicha objetividad para poder humanizarse. Para llevar a cabo dicha transformación, primero debe tomar conciencia de su alteridad y de su explotación, sin embargo, éste tomar conciencia sólo es el principio de su irrupción social, pues ahora tiene un deber moral, el de transformar su realidad prácticamente. Se trata de una subjetividad que para

[9] Karl Marx y Frederich Engels, *La Sagrada Familia*, Madrid, Akal, 1981, p. 149.
[10] Roig, *Caminos…*, *op. cit.,* p. 80.

llevar a cabo dicha irrupción se apoya en la convicción moral de la dignidad humana.

Objetivación enajenada

Esta política innata al hombre de la que hablamos no es sólo de una organización social, sino que lo es de las formas de producción social y, más concretamente, es una organización de las formas de objetivación. Éstas —a través del lenguaje en Roig, del trabajo en Marx —incluyen modos de satisfacción de las necesidades humanas que se cubren a través de la producción social—.

La reproducción social en el capitalismo muestra víctimas excluidas por los sectores dominantes de la sociedad que sustentan sus relaciones asimétricas bajo ciertas ideologías. Es decir, se da una reproducción social excluyente y los modos de satisfacción se presentan como indignantes para la vida del hombre.

Siguiendo con la reflexión, Ágnes Heller, quien se ha dedicado a cavilar sobre las necesidades en la teoría marxista, nos dice que podemos remitirnos a Karl Marx cuando en sus *Manuscritos* nos habla de una manera indigna de satisfacer las necesidades primeras a través del trabajo; esto, según la escritora, es una referencia directa al "imperativo kantiano", según el cual el hombre no debe ser para el hombre mismo simplemente un medio,[11] sino un fin. En la sociedad capitalista y con la abstracción de la reproducción social, el hombre pierde la conciencia de ser un ser genérico.

[11] *Cfr.* Ágnes Heller, *Teoría de las necesidades en Marx,* Barcelona, Ediciones Península, 1998.

> una consecuencia inmediata del hecho de estar enajenado el hombre del producto de su trabajo, de su actividad vital, [...] es la enajenación *del hombre respecto del hombre.* [...] la afirmación de que el hombre está enajenado de su ser genérico quiere decir que un hombre está enajenado del otro, como cada uno de ellos está enajenado de la esencia humana.[12]

Marx muestra —en sus *Manuscritos*— cómo en la sociedad capitalista el hombre está enajenado de sí mismo, pero al mismo tiempo, lo está de los demás. Se pierde la conciencia de sujeto y se contempla como individuo, la vida social se convierte para el individuo en simple medio para satisfacer sus necesidades, también se pierde la conciencia de que los otros son parte de él mismo y se convierten en simples instrumentos, en simples medios. Cada hombre considera a los otros según la medida en que él mismo se encuentra dentro de la colectividad, como un medio, como un objeto.

Para el mismo Roig, el trabajo —que denomina como la *antropogénesis* humana— es una de las necesidades que únicamente adquiere su sentido pleno cuando se realiza dignamente, no obstante, dicha dignidad se encuentra negada dentro del llamado "discurso de las necesidades" que impera en el mundo neoliberal. Dicho discurso da prioridad a la exigencia de subsistir solamente y se desplaza la importancia del trabajo, el cual, ya había sido descrito por Marx como realización vital del hombre.[13] Es decir, si el hombre no realiza dignamente esta necesidad primaria en él, que al mismo tiempo es su actividad vital —pues el hombre sobre todo es actividad—, simplemente no se puede construir una vida plena.

[12] Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 2009, p. 114.

[13] *Cfr.* Andrés Roig, *Caminos..., op. cit.*

> La riqueza, tanto de esa subjetividad, como la del momento objetivo del trabajo, se salvan de la alienación y de la fetichización si al trabajador no se le ha negado su dignidad, ni se lo ha reducido a simple medio en vistas de la acumulación de capital.[14]

Así, la dignidad se construye como herramienta de confrontación con el modo de ser de la sociedad capitalista que ha deshumanizado al hombre, pues por un lado se explota a un sector de la sociedad reduciendo sus necesidades vitales a simple sobrevivencia y, por otro, los sectores que detentan el poder han llegado a reducir los valores humanos a simples valores materiales, pasando por encima de la propia extensión humana, que es la naturaleza.

Esto ha llevado a los individuos a perder de vista las necesidades sociales y la manera en que éstas se satisfacen, por ello, la dignidad ha venido a perderse dentro del consumo y el abuso social, condición que nos ha llevado incluso a la explotación irracional de la naturaleza, colocándonos al borde de una catástrofe global. La explotación en el mundo ha llegado a grados tales, que —en regiones periféricas como América Latina— las personas sólo trabajan para sobrevivir sacando por completo de sus vidas actividades recreativas o de satisfacción espiritual.

Abstracción de la vida

Existen varias causas que explican la falta de realización humana en la sociedad capitalista; Franz Hinkelamert ha demostrado, apoyado en la teoría crítica de la economía política, cómo la medida del valor de las mercancías es establecida por el trabajo abstracto; es decir, por el tiempo socialmente necesario para su

[14] *Ibid.*, p. 81.

producción. Esto le permite sostener que el mercado abstrae el valor de uso, las mercancías no valen por su utilidad, sino por su valor de cambio.[15] Con ello se tiende a hacer caso omiso a dichos valores de uso —entendidos como utilidad concreta, el pan que se come o el agua que se bebe y que son productos necesarios para la sobrevivencia humana—, por ello, cuando el mercado abstrae el carácter de valor de uso de las mercancías, poniendo por encima su valor de cambio, olvida que los productos existen para el consumo humano y la reproducción de los hombres; así se ignora lo referente a la vida y la muerte dentro de la sociedad.

Hinkelamert asegura que:

> Se hace irrelevante para las decisiones en el mercado, si como consecuencia el ser humano es condenado a muerte o no. El mercado orienta hacia el criterio de las ganancias [...] esta ceguera del mercado provoca la destrucción del ser humano y de la naturaleza. El mercado si se lo entrega a su propia lógica, aparece como un sistema compulsivo de socavamiento de toda la vida.[16]

Nos encontramos ante un mercado capitalista que abstrae las relaciones entre los individuos pasando por encima unos de otros, olvidando la reciprocidad de que somos parte. Peor aún, este mercado abstrae la utilidad de las mercancías —valor de uso— al ponerles un valor, lo que permite que las necesidades, que deben satisfacerse con dicha utilidad, sean ignoradas y en

[15] Para Marx —de acuerdo con Hinkelamert— el trabajo abstracto no es el valor, sino la medida del valor. Es decir, que el valor de las mercancías es determinado por otras fluctuaciones como la oferta y la demanda, por ejemplo, sin embargo, la medida que determina el valor en el mercado capitalista es el trabajo en general. El tiempo de trabajo es el denominador común para poder establecer precios a las distintas mercancías. *Cfr.* Franz Hinkelamert, *El mapa del emperador*, Costa Rica, DEI, 1996.

[16] *Ibid.*, p. 198.

el peor de los casos hasta negadas; con ellas se niega también la vida y la dignidad humanas.

CONCLUSIÓN

La tesis aquí recuperada sostiene que la producción actual de nuestro sistema mundial produce la riqueza destruyendo las mismas fuentes que la produjeron, a saber, el hombre genérico y la naturaleza. Podría parecer que el mercado capitalista es el que destruye la vida en el planeta, sin embargo, no debemos olvidar que ese mercado, esa objetivación productiva, no se podría llevar a cabo sino fuera porque el hombre la realiza, y al mismo tiempo ésta *desrrealiza* al hombre; habrá que buscar fuerzas para transformar nuestra realidad objetiva y así transformarnos a nosotros mismos.

La tradición latinoamericanista de pensamiento crítico ha señalado al ser humano como ser activo y capaz de llevar a cabo una transformación social. Se tiene conciencia de que, como mencionamos previamente, en tanto las circunstancias hacen al hombre, se convierte en tarea de éste transformarlas; posicionamiento que rompe con la percepción determinista que se tiene de algunas propuestas materialistas.[17]

Una primera pauta para la crítica del sistema la podemos ver en la necesidad de recuperar la abstracción de los valores de uso para recuperar la utilidad de bienes por encima de su valor de cambio; esto permitirá, tal vez, una recuperación de la vida del hombre como único fin, antes que la mercantilización. Además, debemos entender que el acceso a los productos es cuestión de vida o muerte antes que ganancia; definitivamente

[17] *Cfr.* Andrés Roig, *Ética del poder...*, *op. cit.*

aquí hablamos de una postura moral humanizada frente a una inmoral y desentendida.

Bibliografía

Heller, Ágnes, *Teoría de las necesidades en Marx,* Barcelona, Ediciones Península, 1998.

Hinkelamert, Franz, *El mapa del emperador*, Costa Rica, DEI, 1996.

Marx, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 2009.

__________, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador 1857-1858) volumen 1,* México, Siglo XXI, 2007.

Osorio, Jaime, *Explotación redoblada y actualidad de la revolución. Refundación societal, rearticulación popular y nuevo autoritarismo,* México, Ítaca-UAM, 2009.

Roig, Arturo Andrés, *Ética del poder y moralidad de la protesta,* Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 2002.

__________, *Caminos de la filosofía latinoamericana,* Maracaibo, Universidad de Zulia, 2001.

__________, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981.

Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ética*, Barcelona, Biblioteca de bolsillo, 2005.

__________, *A tiempo y destiempo,* México, FCE, 2003.

Villoro, Luis, *Tres retos de la sociedad por* venir *(Justicia, Democracia, Pluralidad)*, México, Siglo XXI, 2009.

EL EXILIO REPUBLICANO ESPAÑOL: UNA MIGRACIÓN HACIA AMÉRICA LATINA

Gloria María de Lourdes Salazar Aguilar[1]

La historia del mundo está marcada por las enormes migraciones que cruzaron continentes y extensos territorios como cazadores recolectores hasta asentarse en el lugar propicio formando grupos étnicos y más adelante, culturas.[2]
V. Gordon Childe

Introducción

Europa, como casi todos los continentes, se formó por medio de migraciones diversas y de distintos caracteres como de su propia cultura; igual que otros grupos étnicos, durante siglos migraron a diversos lugares para conseguir mejores condicio-

[1] Licenciada en Estudios Latinoamericanos, UNAM. Correo electrónico: gloriasalazarster@gmail.com

[2] V. Gordon Childe, *Los orígenes de la civilización*, México, FCE, 1996.

nes de vida. Desde la llegada de Cristóbal Colón a territorio americano, el flujo migratorio de europeos se convirtió en forma de vida para algunos, ya que no tenían oportunidad de ascenso social ni económico, mientras en la aventura a las nuevas tierras, se decía, podrían conseguir enormes riquezas. Vastos fueron los periodos de migración de españoles hacia América aún después de la llamada Independencia.

Este trabajo se centra en dar a conocer la migración que se desarrolló en América Latina a causa de la Guerra Civil Española de 1936-1939, siendo México el destino de 25,000 a 30,000 exiliados.[3] El número y la condición en la que llegaron estas familias, dio origen a cambios significativos en las ciudades donde fueron acogidos.

Las clases sociales que emigraron fueron diversas, desde el obrero del campo —como los llamaría José Manuel Gallegos Rocafull—[4] hasta obreros calificados, impresores, empleados bancarios, amas de casa, trabajadoras industriales, costureras, gente dedicada a las artes, a los negocios y un número significativo de intelectuales y académicos[5] de gran talla, entre ellos, algunos sacerdotes, filósofos, historiadores, estudiosos del derecho civil, eclesiástico y teólogos con diversas posiciones sobre el "dogma", "la libertad" u otros temas, que ofrecieron sus conocimientos para el bienestar de los lugares de acogida.

En el marco de las Ciencias Sociales y las Humanidades es importante determinar los conceptos "migración" y "exilio", que algunas veces se pueden tomar como sinónimos. Esta am-

[3] Esta cifra es tentativa, ya que las diversas investigaciones dan a conocer cifras cercanas, pero no exactas.

[4] José Manuel Gallegos Rocafull, *Una causa justa. Los obreros de los campos andaluces*, Córdoba, España, La Española, 1929, p. 6.

[5] En el conjunto de refugiados que llegaron a América Latina sólo el 10% de ellos eran intelectuales y académicos, según el doctor Fernando Serrano Migallón comentó en una plática televisiva del programa Clío, 14-09-2013.

bigüedad no permite tener un conocimiento pleno del fenómeno migratorio deslindándolo del exilio.

La migración ha sido estudiada profusamente desde el siglo XIX, sin embargo, la cantidad de teorías que se han desprendido de dichos estudios conforman un numeroso caudal de conceptos para explicar o definirse; por tanto, sólo se tomará una significación sencilla y se harán notas bibliográficas por si se requiere profundizar en ello.[6]

Migración y exilio

Cada término tiene un sentido propio. Se entiende por migración al desplazamiento geográfico de individuos o grupos, generalmente por causas económicas o sociales, siempre y cuando se trate de migración humana; mientras que el concepto "exilio" está rodeado no sólo por un desplazamiento geográfico sino por causas ajenas a la voluntad de las personas, entre ellas, la persecución por diferencias en ideas políticas e ideológicas.

Algunos estudiosos del tema toman al exilio como forma de migración forzosa.[7] ¿Por qué hablar de la migración de exiliados?. Parece contradictorio después de haber aclarado que son conceptos distintos, sin embargo, se entenderá que en el caso que trataremos se encuentran los dos fenómenos ligados.

La Guerra Civil Española (1936-1939) fue el desenlace de un golpe de Estado fallido de los altos mandos del ejército es-

[6] Amparo Micolta León, "Teorías y conceptos asociados al estudio de las migraciones internacionales", en *Revista del Departamento de Servicio Social*, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Trabajo Social núm. 7, 2005, pp. 59-76.

[7] Pedro Antonio Ruiz Lalinde, *Textos de Historia de España*, Profesor de Geografía e Historia, PAU, Universidad de La Rioja 2012-13. Haro (La Rioja). http://www.unirioja.es/estudiantes/acceso_admision/PAU/Pau_bachiller/... sauce.pntic.mec.es/~prul0001/ 10-09/2013.

pañol, contra la Segunda República instituida por medio del voto popular (1931).

Los primeros grupos de españoles que salieron de la Península en 1936, fueron aquellos que simpatizaban con el régimen monárquico. Al inicio del golpe de Estado tuvieron temor de una guerra con la que podían perder la vida además de sus bienes. La muchedumbre crecía día a día aglomerándose en diversas sedes diplomáticas, con el fin de solicitar asilo. Este contingente podemos clasificarlo como migrantes, ya que su salida estaba marcada por su deseo de alejarse debido al terror de un enfrentamiento bélico y a la pérdida de su patrimonio. La embajada de la República de Chile en Madrid, representada por Aurelio Núñez Morgado, decidió abrir las puertas a los desesperados, logrando, a principios de 1937, asilar bajo protección chilena a 1,800 personas en diversas sedes de dicha embajada. Para el verano se habían evacuado 437 asilados y aún restaban 1,400. La situación empeoró con el inicio de la Guerra Civil (1936).[8]

Durante el conflicto, muchos españoles huyeron mayoritariamente hacia Francia, siendo los Pirineos lo único que los separaba. La situación para la población civil se convirtió en un infierno, ya que los bombardeos y ataques directamente contra ellos dieron muerte a 500,000 personas de uno y otro bando sin separar a los que no tenían bando.

Al finalizar la Guerra Civil Española (1939) los republicanos y un número significativo de población de distintas regiones y diversos quehaceres, huyeron de la persecución de los llamados nacionalistas, quienes habían triunfado en la contienda. Los habitantes de la zona centro y norte del país, cruzaron los Pirineos con el afán de llegar a tierra segura, Francia, pero allí

[8] Encarnación Lemus López, *El exilio republicano español en Chile. En Pan, trabajo y Hogar. El exilio republicano español en América Latina…*, *op. cit.,* p. 227.

se encontraron con campos de exiliados, que en realidad fueron campos de concentración con la crueldad y la miseria que en esos lugares se encuentran. A los pobladores del sur, Andalucía, Murcia y Extremadura, les fue más próximo cruzar por el Estrecho de Gibraltar para llegar al continente africano, donde podrían esconderse mientras organizaban alguna expedición a otro lugar más seguro.

A pesar de la situación candente que se vivía en Europa en esos años por la amenaza de la Segunda Guerra Mundial, aun así, la Unión Soviética aceptó a un grupo de exiliados adultos,[9] pero también a otro de niños, como el caso mexicano, quien organizó la llegada de 454 infantes conocidos como los "niños de Morelia",[10] que fueron recibidos directamente por el presidente de la República General Lázaro Cárdenas y su esposa Doña Amalia Solórzano. Dentro de Europa, el Reino Unido, Bélgica y Suiza, también aceptaron a un número reducido de republicanos que muchos de ellos, como el caso de Francia, lograron una migración permanente.

Se calcula que los fallecidos en la contienda fueron medio millón de personas contando rojos, golpistas y población ci-

[9] Rubén González Gallego, *Actes Sud, Francia*, 2003. Un número significativo de investigadores del Exilio español en la URSS coinciden en que fueron varios miles de personas las que fueron recibidas por esta nación. Se dice que la mayoría de éstos fueron encargados del Partido Comunista Español junto con sus familias quienes corrían grave peligro. Se calcula entre 2,900 y 3,200 niños.

[10] La cifra de niños no es exacta, para algunos investigadores del tema dicen ser 546. En mayo de 1937, un grupo conformado por 163 niñas y 291 niños salió de España rumbo a México en el buque *Mexique* de bandera francesa para ser recibidos en junio en el puerto de Veracruz. *Cfr. Los padres vieron en la emigración "temporal" a México como la posibilidad de evitarles los riesgos y sufrimientos que implicaba la contienda.* en *Boletín del Comité de Ayuda a los Niños del Pueblo Español,* núm. 5, septiembre de 1937, México. En Dolores Pla Bruguet, *Pan, trabajo y hogar. El exilio republicano español en América Latina,* SEGOB/Instituto Nacional de Migración/Centro de Estudios Migratorios, INAH, Instituto Nacional de Antropología e Historia. Dirección General de Ediciones, México, 2007, p. 44.

vil; niños, hombres, mujeres y viejos que sufrieron los ataques franquistas unidos a la Legión Cóndor,[11] quienes probaron su armamento en los bombardeos aéreos sobre las ciudades, con el fin de aterrorizar a la población y así conseguir la rendición. Los exiliados fueron 500,000 españoles.

De los llegados a Francia que estuvieron internos en campos de concentración junto con un pequeño grupo que lograron no estar allí, aceptaron la invitación de México, que los acogía para salvar sus vidas.

Los buques que llegaron al Puerto de Veracruz fueron el *Sinaia*, *Mexique* e *Ipanema* que trasladaron a 4,400 refugiados, que arribaron entre junio y julio de 1939. Otros barcos que salieron de puertos franceses se dirigieron a distintos lugares de Latinoamérica, Chile, Puerto Rico, República Dominicana, Colombia, Venezuela, Cuba y Argentina, con distintas cantidades de exiliados.

Los recibimientos fueron de múltiples características, desde el gran recibimiento por el gobierno mexicano presidido por el General Lázaro Cárdenas, quien ofreció recibir *a todos los refugiados republicanos*; o la exigencia del gobierno de República Dominicana, al mando del dictador Leónidas Trujillo, que requería a trabajadores del campo que pudieran comprobar su raza blanca. El propósito de este último era blanquear la población. En el caso mexicano, los primeros emigrados españoles[12]

[11] Se le llamó Legión Cóndor al ejército aéreo y móvil del III Reich, consistía en una fuerza aérea que lograra bombardear con gran velocidad y puntería, claro está que no era necesaria tanta precisión ya que se utilizó para bombardear ciudades completas, sin restricción de población civil. Además, la ayuda de la Legión Cóndor colaboró a favor del General Francisco Franco a través de vehículos blindados que por primera vez se trataba de probarlos y utilizarlos para conocer su eficacia en una guerra tradicional.

[12] Los llamados "Niños de Morelia" fueron enviados por sus padres a petición del Comité Iberoamericano de Ayuda al Pueblo Español, presidido por doña Amalia Solórzano, esposa del presidente Lázaro Cárdenas del Río. Llegaron al puerto de Vera-

fueron *los niños de la guerra*, conocidos como *los niños de Morelia,* enviados por sus padres en 1937, al cobijo de las autoridades mexicanas para protegerlos de los horrores de la contienda. De este contingente, la inmensa mayoría se quedaron en México, creando familia con compañeros de la misma comunidad o con mexicanos formando una cultura mestiza distinta a la de la antigua colonia española.

En 1938 llegó a México un pequeño grupo de refugiados intelectuales y científicos que fue invitado por el gobierno mexicano, por idea y sugerencia de Daniel Cosío Villegas, quien fungía como encargado de negocios en Portugal, según comentario de la doctora Clara Eugenia Lida:

> fue a Daniel Cosío Villegas, encargado de negocios en Portugal, a quien antes que a nadie, se le ocurrió la idea de que México debía acoger a científicos e intelectuales españoles, para que continuaran sus actividades, mientras la República Española luchaba contra el fascismo y se decidía el futuro de España y en previsión de que la República fuese derrotada.[13]

Este grupo de refugiados intelectuales vendría a trabajar en la Casa de España, creada *ex profeso* para proteger la cultura que se había desarrollado en la Península y compartirla con los intelectuales mexicanos. Ahora se conoce como El Colegio de México.

El 1º de abril de 1939 "La guerra ha terminado, no ha llegado la paz, sino la victoria", fueron las palabras con las que se terminó la destrucción del sueño de un pueblo que había luchado

---

cruz el 7 de junio de 1937, y para el día 10 estaban instalados en la ciudad de Morelia, Michoacán, México.

[13] Clara Lida, con la colaboración de José Antonio Matesanz, *Los científicos del exilio español en México: un perfil. Proyecto Clío*, en *La Casa de España en México*, México, Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México, 1988, p. 27.

por la democracia y la modernización, en contra del fascismo. La desbandada se hizo patente, todos huían para salvar la vida.

El gobierno mexicano respondió en ayuda de los republicanos enviando al diplomático Don Gilberto Bosques Saldívar, cónsul general de México en Francia, 1939-1944, y al embajador de México en Francia, Don Luis Ignacio Rodríguez Taboada, con el propósito de trasladar *a todos los republicanos españoles a México*, sabiendo que estaban detenidos en campos de concentración en Francia. La cantidad de republicanos en ese momento, era de medio millón.[14]

Para 1939 comenzaron a llegar buques, como el *Sinaia,* con 1,800 refugiados, entre ellos, venían varios directores de las más sobresalientes universidades españolas, catedráticos, médicos, filósofos ilustres, conjunto que conformó un grupo nuevo de profesores para la Universidad Nacional, el Politécnico y otros centros educativos mexicanos de alto nivel.

El *Mexique* y el *Ipanema,* también llegaron entre junio y julio de 1939, en total los tres vapores trasladaron a 4,400 refugiados,[15] con el auxilio de dos corporaciones formadas por el gobierno de la República española en el exilio, la JARE[16] y el SERE.[17] Sin estas dos corporaciones que dieron orden a la evacuación y los recursos económicos que los respaldaba hubiera sido imposible lograr la hazaña, a pesar de la enorme ayuda del gobierno mexicano. Los refugiados españoles en México dejaron un legado incalculable.

[14] Celia G. Naranjo, "*Las mazmorras del exilio*" de la colección "*franquismo año a año*" de *El Mundo*. Ella los cuantificaba en 650,000, aunque retornaron a España unos 250,000 que después fueron encarcelados o fusilados por la dictadura franquista.

[15] Dolores Pla Bruget, *Pan, trabajo y hogar: El exilio republicano español en América Latin,* SEGOB/Instituto Nacional de Migración/Centro de Estudios Migratorios, Instituto Nacional de Antropología e Historia, DGE Ediciones, México, 2007, p. 53.

[16] *Ibid.*, p. 51. JARE. Junta de Auxilio a los Republicanos Españoles.

[17] *Ibid.*, p. 51. SERE. Servicio de Evacuación de Republicanos Españoles.

El exilio republicano español se extendió por otros países Latinoamericanos, como hemos expresado antes, en República Dominicana, el dictador Rafael Leónidas Trujillo, ofreció asilo a 100,000 refugiados españoles, siempre y cuando se pudiera certificar que fueran gente del sector primario, es decir, trabajadores agrícolas y de raza blanca. Así se expresó en la Conferencia que convocó el presidente Roosevelt para tratar los problemas del éxodo de refugiados europeos, que tuvo lugar en la población francesa de Evian en 1938. La necesidad era mucha, por tanto, llegaron casi 4,500 españoles desde 1939, y cuando el dictador Trujillo expulsó los últimos focos comunistas, en 1945, sólo quedaban en Dominicana poco más de cien personas.[18]

Otro de los destinos para los exiliados españoles fue la República de Chile,[19] recordando que ellos fueron los primeros en asilar a españoles que huían de la posible incursión bélica. La relación entre el gobierno chileno y el español era excelente, sin

[18] Juan B. Alfonseca Giner de los Ríos, *El exilio español en la República Dominicana, 1939-1945,* en *Pan, trabajo y hogar: El exilio republicano español*, p. 133. *El incidente del barco Cuba.* El día 6 de julio de 1940 arribó al puerto del viejo Santo Domingo de Guzmán, para entonces llamada Ciudad Trujillo, el trasatlántico francés llamado *Cuba* que transportaba cerca de seiscientos refugiados de la guerra civil española, que habían cumplido con los tratos migratorios establecidos por el gobierno dominicano y el Servicio de Emigración para Republicanos Españoles (SERE). Este contingente fue reclutado en campos de concentración franceses. El gobierno del dictador Leónidas Trujillo no aceptó el desembarco, dejando hasta el día 9 de julio a los exiliados sin noticias acerca de su situación migratoria. Este día el gobierno declaró que no se aceptaba refugiados españoles por no haber cumplido con el 50% del requisito de trabajador del sector primario. El barco quedó detenido por dos días más hasta el día 11 que se logró que zarpara hacia la Martinica. Allí transbordaron los exiliados al vapor *Saint Dimanche* que los condujo a Puerto Morelos, hoy Coatzacoalcos, Veracruz, que habían sido admitidos por el gobierno mexicano por las gestiones de la Junta de Auxilio a los Republicanos Españoles (JARE) con el primer mandatario de México.

[19] Encarnación Lemus López, *El exilio republicano español en Chile,* en *Pan, trabajo y hogar: El exilio republicano español en América Latina, op. cit.,* p. 227.

embargo, la sociedad chilena estaba dividida políticamente. La derecha y la izquierda tuvieron altercados por medios periodísticos:

> Con la España franquista se alinearon en su defensa los periódicos *El Debate, El Diario Ilustrado, La unión, El imparcial, El Chileno, y la Patria,* éstos de la ciudad de Concepción, portavoces de grupos clericales y de derechas; El periódico *El Mercurio,* era más moderado. En apoyo a la República española estaban: *La Opinión* y *La Hora,* afines a grupos radicales y socialistas y *Frente Popular,* portavoz comunista.[20]

El poderío católico en la prensa chilena se hizo presente en *La Revista Católica y El Diario Ilustrado,* destacaron la publicación de la Carta Colectiva de los Obispos Españoles, quienes en 1937 defendían el trasfondo religioso del levantamiento militar, como una verdadera *"cruzada"* contra un gobierno antirreligioso.[21] Durante la contienda en España, el gobierno chileno aceptó asilar a pequeños grupos relacionados con la izquierda, dando paso a un asilo indiscriminado que llevó a Chile a dos grupos antagónicos, que crearían malestar social.

El triunfo del Frente Popular chileno hace retornar a Pablo Neruda, quien el 5 de marzo de 1939, recibe el nombramiento de cónsul, con el encargo de ocuparse de la inmigración de exiliados republicanos. La decisión de amparar el exilio causó disgusto social. Para el 15 de abril de 1939 el gobierno chileno reconocía como legítimo al régimen franquista.

Aun con los conflictos que estos eventos pudiesen ocasionar, varios buques llevaron el exilio español a tierra chilena, el más conocido, el *Winnipeg* que registró oficialmente a 2,000 pasajeros, aunque el médico de abordo registró entre 2,270 a 2,500 perso-

[20] *Idem.*

[21] *Ibid.,* p. 230.

nas. Antes de este buque, llegaron dos navíos más el *Reina del Pacífico* que transportó a 15 pasajeros, entre ellos a Don Ramón del Valle Inclán, y el *Santa Lucía* con excombatientes de la guerra de España que formaban parte de las brigadas internacionales.[22]

En el extremo sur del Continente Americano está el país más conocido y con mayor relación con España desde tiempos ancestrales, la Argentina, lugar que durante muchos años fue refugio de los migrantes españoles[23] quienes viajaban por temporadas a trabajar cuando en la Península no había buenas cosechas. Argentina fue el granero de España por mucho tiempo y gracias a la cantidad de migrantes que ayudaban a sus orígenes podían, en tiempos difíciles, tener alimento seguro.

A pesar de la enorme movilidad que siempre hubo entre los dos países, quizá fue donde menos se habló de los exiliados. El gobierno argentino "argumentó en principio cuestiones de tipo laboral para cerrar sus puertas, aunque en el fondo había temor al impacto político que pudiera representar. De modo que Argentina sólo estuvo dispuesto a recibir a cuentagotas a refugiados destacados".[24] Fue hasta 1940 cuando se aceptaron por medio de dos decretos la llegada de vascos considerados por su acendrado catolicismo, menos peligrosos políticamente.

La llegada de algunos republicanos a Argentina está consignada en la investigación de la doctora Dora Schwarzstein (finada),[25] quien narra de forma concreta el destino de algunos refugiados que no tenían donde ir.

[22] *Ibid.,* p. 227.

[23] Entre 1857 y 1930 los españoles representaron más del 30% de la inmigración total en Argentina. La etapa más importante en este aspecto fue la década de 1920 a 1930, periodo en el que el 70% de los inmigrantes eran españoles. La migración republicana llegó hasta 1940.

[24] *Ibidem.,* p. 294.

[25] *Ibid.,* Muere durante el proceso del libro *Pan, trabajo y hogar: El exilio republicano español en América Latina,* p. 294.

Los vapores *Croix* y *Massilia* arribaron al Puerto de Buenos Aires con pasajeros en tránsito hacía Chile. El primero llevaba 76 refugiados y el segundo 147, de los cuales 132 tenían visa chilena, los demás esperaban un milagro para ser aceptados en algún país. El director del periódico *Crítica,* que viajaba en uno de ellos, Natalio Botana, pidió una cooperación para que aquellos que no tenían visa pudieran permanecer en Argentina. El 5 de noviembre de 1939, tuvieron un destino.

Aunque entre los exiliados españoles llegaron algunas personas prominentes, también, como en otros países, el contingente mayoritario eran miembros de la comunidad dedicados a diversas actividades, muchas no relacionadas con la academia.

La inmigración tanto de los refugiados españoles como la de los judíos del Este de Europa, fue considerada como indeseable por el gobierno argentino, ya que este evento coincide con los dos primeros gobiernos peronistas (1945-1955), confrontándose con dos realidades latentes, la semejanza ideológica del peronismo y del franquismo, sin embargo, los exiliados se sentirían muy cómodos en un ciudad que se decía “la ciudad más europea de América”.[26]

Un segundo país que recibió asilados desde 1936 provenientes de España, fue Venezuela. Este primer éxodo inicia en 1936, seguido a la sublevación contra la República, en julio de ese año. Salieron personas que no tenían *un color* determinado, destacados burgueses, militares de partidos conservadores, miembros del clero secular y regular además de sus más altas jerarquías.

[26] Comunidad *El País,* 26 de octubre 2009. elpais.com*, Argentina, el país más europeo de América Latina, Buenos Aires la ciudad más europea de América. http://lacomunidad.elpais.com/argentina-pais-blanco/2009/10/24/argentina-pais-mas-europeo-america-latina-buenos-aires-la.* 15-09/2013

El segundo contingente, resultado de la ocupación militar del norte español por grupos facciosos, haciendo huir a ciudadanos vascos hacia Francia, quienes regresarán más tarde por Cataluña a unirse al bando republicano. Algunas de las familias que llegaron al sur de Francia comenzaron a exiliarse en tierras americanas.[27]

Para 1939 los refugiados en Francia y la población civil huyeron como río de gente a distintos destinos, el primero, el sur francés, otros al norte de África y otros más a diversos lugares del Mediterráneo. Se conoce otro exilio en 1944 que se podría clasificar como una migración económica, aunque su detonante fue la Guerra Civil española.

En opinión de Javier Rubio, estudioso del tema desde 1974 y autor de diversos libros, estima que fueron tres las etapas de recepción de exiliados españoles en Venezuela, colocándolos en fases y flujos distintos en tiempo y origen, dice: "no pasan de cuatro centenares de refugiados vascos" que desde mediados de 1938 y finales de 1939 acogió Venezuela. Otro grupo modesto en número, producto de una reemigración procedente de República Dominicana, en la que llegaron algunos intelectuales y una tercera oleada transportados por la Organización Internacional para Refugiados[28] a Venezuela con 2,623 refugiados españoles. La cifra redondeada que muestra Rubio es de cerca de 5,000 emigrantes.[29]

En Colombia los primeros años del siglo XX fueron de tranquilidad política, social y económica por primera vez después

[27] Juan José Martín Frechilla, *Nueva Tierra de Gracia: los exiliados de la guerra civil española en Venezuela, 1936-1951,* en *Pan, trabajo y hogar: El exilio republicano español en América Latina,* p. 338.

[28] Organización Internacional para los Refugiados (OIR), fue una agencia especializada dependiente de las Naciones Unidas, creada en agosto de 1946 en ayuda a la inmensa cantidad de refugiados de la Segunda Guerra Mundial.

[29] Javier Rubio, *La emigración de la Guerra Civil de 1936-1939*, vol. 2, pp. 743-744.

de la Independencia, sin embargo, al inicio de los años treinta el Partido Conservador perdió su hegemonía, comenzando así una etapa de tensiones. Las diversas visiones para enfrentar la problemática nacional se vieron afectadas por grupos que no aceptaban el dominio ancestral de los grandes terratenientes y de la Iglesia, siendo un motivo de enfrentamiento que dividió las opiniones de la sociedad colombiana.

En 1934 Alfonso López, miembro del Partido Liberal, toma la presidencia cambiando el sentido que había llevado la política derechista hasta ese momento. El momento histórico entre Colombia y España tiene un paralelismo que permitió que la sociedad colombiana estuviera informada de los acontecimientos republicanos en la Península. El Partido Conservador tomó como bandera negativa la política española que daba ejemplo al Partido Liberal, además, la influencia que ocasionaba un ataque directo a la Iglesia Católica que era defendida fuertemente por sectores conservadores en Colombia.

La llegada de los primeros exiliados españoles se dio en el gobierno de López, antes de terminar la contienda española. La caída de Bilbao ocasionó la salida de población vasca que llegó a Colombia, gracias a la posición que tenía Eduardo Sánchez, ministro de Relaciones Exteriores de Colombia con la República.

Se puede concluir que a pesar del buen comportamiento de los primeros vascos exiliados, el gobierno colombiano endureció sus políticas migratorias rechazando cualquier migración de Europa. Para 1950 los exiliados que habían vivido en tierras colombianas se exiliaron en México, Venezuela, Estados Unidos, Argentina y Puerto Rico; un pequeño 9% se distribuyó entre: Perú, Brasil y Chile, y un último 9% volvió a España.[30]

[30] María Eugenia Martínez Gorroño, *Colombia y el exilio republicano español,* en *Pan, trabajo y hogar*: *El exilio republicano español en América Latina*, pp. 471-490.

Desde el inicio del siglo XX la intelectualidad puertorriqueña y española tejieron lazos de lealtad en cuento a su trabajo y estudio, esto permitió que en el momento que detonó la sublevación golpista en España el colega Federico Onís tomara como personal auxiliar a sus compañeros de estudio de hacía muchos años.

La creación en 1907 de la Junta para la Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas de Madrid (JAE) impulsó el intercambio de profesores y alumnos para estudiar en el extranjero en forma de becarios. Para lograr este proyecto, fue determinante la Real Orden promulgada el 16 de abril de 1910, en apoyo al intercambio de profesores y alumnos españoles acerca de la historia de América, desde este momento, se construyó una estrecha relación académica entre españoles y latinoamericanos en los años treinta del siglo XX; esta relación funcionó como un puente entre Puerto Rico a los intelectuales exiliados de la guerra española.

En mayo de 1937, Claudio Sánchez-Albornoz escribe desde Francia a su amigo y colega Federico de Onís, quien había estudiado e impartido algunas cátedras en España, costeado por la JAE. En ese momento se encontraba en los Estados Unidos con un distinguido cargo y gran fama intelectual en Puerto Rico. Sánchez-Albornoz explica la terrible situación que se está viviendo en su país y pide a Onís la posibilidad de conseguir algunas conferencias en donde él estaba trabajando.[31]

Onís contesta: "… creo que no hay más camino que la solidaridad para el porvenir, olvidando todas las diferencias".

[31] Consuelo Naranjo Orovio, *El exilio republicano español en Puerto Rico,* en *Pan, trabajo y hogar: El exilio republicano español en América Latina.* Federico Onís en ese momento estaba en Estados Unidos. Carta de Claudio Sánchez-Albornoz a Federico Onís, p. 580.

Fue admirable la solidaridad que demostró Federico Onís en el apoyo y ayuda a sus compañeros académicos, formando parte activa del exilio. Las redes tejidas previamente por los intelectuales españoles y puertorriqueños lograron la aceptación de los exiliados en La Universidad de Puerto Rico, entre ellos, Rafael Altamira, Américo Castro, Adolfo Posada, Tomás Navarro Tomás, Luis de Zulueta, Blas Cabrera, Ramón Menéndez Pidal, Gustavo Pitaluga, José Castillejo, Alberto Jiménez Fraud, Gonzalo R. Lafora, Pío del Río Ortega, José María Ots Capdequí y Federico de Onís. Fueron algunos de los hombres que se formaron dentro de los centros de la JAE y que colaboraron activamente en el programa de difusión cultural y científica de esta institución. Los mismos que años después emprendieron su marcha a tierras americanas a veces imaginadas y a veces visitadas.

Entre el conjunto de exiliados se contó con historiadores, arqueólogos, filósofos, lingüistas y traductores, otros dedicados al derecho con diversas especialidades, además de literatos destacados, mucha gente enfocada a las Humanidades y a las Ciencias Sociales, asimismo, médicos que dictaron clase en las escuelas de Ciencias. Curiosamente llegaron a la isla un exilio de artistas pictóricos, siendo un grupo pequeño el que vivió permanentemente, otros sólo pasaron temporadas por la enorme belleza del lugar.

Por último, y no por ello menos interesante y valioso, es el estudio que realizó el Dr. Jorge Domingo Cuadriello, profesor de Historia de la Universidad de la Habana, acerca del *Exilio republicano español en Cuba*, país que oficialmente declaró: No hubo exilio español en Cuba.

Dicha investigación que duró quince años, permite conocer la cantidad de exiliados provenientes de la Guerra Civil española, que de una manera poco protocolaria se insertaron en la vida de la Isla.

A diferencia de "bombos y platillos", como manera de recepción de los refugiados españoles en México, en Cuba no fueron aceptados con excepción de los que pagaran 500 dólares como pago de visa. Como es de imaginar la imposibilidad de este pago hizo que la creatividad cubana se pusiera al servicio de una comunidad en desgracia. No fueron pocos los que entraron de forma clandestina falsificando documentos, inventando cartas de petición familiar como retorno a Cuba, así como cantidad de triquiñuelas para lograr su entrada.

Entre los refugiados que llegaron a Cuba se cuentan médicos, literatos y periodistas, además, el general Mola y José Giral, así como María Zambrano y Manuel Altolaguirre. Llegaron grandes personajes que dejaron huella en la Isla, pero no solamente entraron personas famosas por sus estudios, también ingresaron españoles literatos, agrícolas, empleados de oficina y obreros calificados. En la clausura del Congreso Internacional *"Setenta años después. El exilio literario español de 1939",* recordó el doctor Domingo Cuadriello a tres asturianos, maestros del relato corto: Luís Amado Blanco, José Ramón Regueral y Antonio Ortega.

Este exilio no tuvo apoyos económicos, ni gubernamentales, por tanto fue desorganizado, pero a pesar de todos los inconvenientes, lograron asentarse en la isla unos 700 refugiados, uno de ellos fue el padre del Dr. Domingo Cuadriello, quien hizo la investigación por la que se puede conocer acerca del tema.

Los aportes del exilio español en Cuba se reflejaron en la cantidad y variedad de funciones que desempeñaron dichos refugiados. Comenzando con un proyecto educacional para la isla dirigido por maestros y pedagogos; la labor de conferencistas de gran talla, llevando a la población a leer tanto poesía, como cuento y novela; dotando de estudios filosóficos de las universidades más importantes del mundo, para lograr comprender e interpretar su propia historia y la historia de otros pueblos. Lograron un movimiento teatral y artístico, formando a gran-

des figuras del ballet y la danza, además de fusionar la cultura española, muy acentuada en la isla por siglos, con la cubana; obteniendo un acercamiento profundo en las raíces de los dos pueblos.

La enorme población de origen español que quedó en la naciente República de Cuba después de la Independencia, proveyó a los recién llegados de trabajo para sobrevivir, a pesar de que la antigua colonia española estaba a favor de los rebeldes golpistas, pero a la lejanía de la Península, terminaron jugando ajedrez en las tumbas del cementerio principal.

Bibliografía

Childe, V. Gordon, *Los orígenes de la civilización*, México, FCE, 1996.

Gallegos Rocafull, José Manuel, *Una causa justa. Los obreros de los campos andaluces*, Córdoba, España, La Española, 1929.

Micolta León, Amparo, "Teorías y conceptos asociados al estudio de las migraciones internacionales", en *Revista del Departamento de Servicio Social*, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Trabajo Social núm. 7, 2005.

Ruiz Lalinde, Pedro Antonio, *Textos de Historia de España*, Profesor de Geografía e Historia, pau Universidad de La Rioja 2012-13. Haro (La Rioja). En http://www.unirioja.es/estudiantes/acceso_admision/PAU/Pau_bachiller/sauce.pntic.mec.es/~prul0001/ revisado el 10-09/2013.

Pla Bruguet, Dolores, *Pan, trabajo y hogar. El exilio republicano español en América Latina,* SEGOB/Instituto Nacional de Migración/Centro de Estudios Migratorios, INAH, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, Dirección General de Ediciones, 2007.

América Latina y su episteme *analógica* editado por el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la UNAM, se terminó de imprimir en digital el 28 de noviembre de 2014, en Ediciones del Lirio S.A. de C.V., Azucenas, San Juan Xalpa, Iztapalapa, C.P. 09850 Del. Iztapalapa, México, D. F. Su tiro consta de 250 ejemplares en papel cultural de 90 gramos. Su composición y formación tipográfica, en tipo Garamond 12:14, 9:11, 11:13; estuvo a cargo de Marie-Nicole Brutus Higuita. La edición estuvo al cuidado de Editorial Albatros S. A. de C. V.

Desde un contexto de interacción y relación disciplinaria los ensayos incluidos en este libro expresan las diferencias y similitudes de las tradiciones filosóficas, históricas, sociológicas, antropológicas y educativas. Cada uno de los colaboradores de estos ensayos pretende alejarse de la óptica tradicional etnocentrista con la cual generalmente se abordan este tipo de saberes.

Bajo la premisa anterior, y con la impronta de la Historia de las Ideas latinoamericanas y la Hermenéutica Analógica, el lector se enfrentará a un conocimiento emancipatorio y cuestionador, donde se plantea que la diversidad filosófica se expresa también en una diversidad epistémica y metodológica, de forma concéntrica y abierta a la vez.





19

Colección



Filosofía e historia de las ideas en América Latina y el Caribe